Dr. H. Sumper Mulia Harahap, M.Ag.

PRENADA

Harmonisasi Agama dan Budaya di Indonesia

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SYEKH ALI HASAN AHMAD ADDARY

PADANGSIDIMPUAN – INDONESIA

https://www.uinsyahada.ac.id/

Harmonisasi Agama dan Budaya di Indonesia

SAMPLE

SAMPLE

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang·Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang telah diatur dan diubah dari Undang·Undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:

Kutipan Pasal 113

(1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000,· (seratus juta rupiah).

(2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,· (lima ratus juta rupiah).

(3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,· (satu miliar rupiah).

(4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,· (empat miliar rupiah).

Harmonisasi Agama dan Budaya di Indonesia

SAMPLE

Dr. H. Sumper Mulia Harahap, M.Ag.

PRENADA

HARMONISASI AGAMA DAN BUDAYA DI INDONESIA

Edisi Pertama
Copyright © 2023

ISBN 978-602-383-147-0
14,8 x 21 cm
viii, 108 hlm
Cetakan ke-1, Januari 2023

Prenada. 2023.0193

Penulis
Dr. H. Sumper Mulia Harahap, M.Ag.

Desain Sampul
Irfan Fahmi

Penata Letak
Jefri & Firi

Penerbit
PRENADA
Jl. Tambra Raya No. 23 Rawamangun · Jakarta 13220
Telp: (021) 478-64657 Faks: (021) 475-4134

Divisi dari PRENADAMEDIA GROUP
e-mail: pmg@prenadamedia.com
www.prenadamedia.com
INDONESIA

SAMPLE

Dilarang memperbanyak, menyebarluaskan, dan/atau mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin tertulis dari penerbit dan penulis.

Kata Pengantar

Segala puji dan syukur kami panjatkan selalu kepada Allah Swt. atas limpahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya yang sudah diberikan kepada hamba-Nya sehingga saya bisa menyelesaikan buku yang berjudul *Harmonisasi Agama dan Budaya di Indonesia* ini dengan baik. Tak lupa juga mengucapkan selawat serta salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad saw..

Tujuan dari penulisan buku ini adalah sebagai bahan referensi bagi masyarakat kampus dan para akademisi yang konsen dalam bidang pemikiran Islam/pengkajian Islam, khususnya pada aspek dan kluster agama dan kebudayaan. Buku ini juga akan memberikan informasi mengenai bagaimana interaksi agama dan budaya hidup dalam aktivitas masyarakat Indonesia yang plural, serta bagaimana agama menghiasi praktik-praktik budaya masyarakat di Indonesia.

Saya mengucapkan juga rasa terima kasih kami kepada pihak-pihak yang mendukung lancarnya penulisan buku ini mulai proses penulisan hingga proses cetak. Terima kasih khusus saya kepada keluarga saya terkhusus istri dan anak-anak saya tercinta, kolega, penerbit, dan masih banyak lagi yang tidak bisa kami sebutkan satu per satu.

Saya sadar, masih banyak kekeliruan yang tentu saja jauh dari kesempurnaa tentang buku ini. Oleh sebab itu, saya berharap agar pembaca memberi kritik dan juga saran terhadap karya ini agar kami

SAMPLE

dapat terus meningkatkan kualitas buku ini.

Demikian buku ini kami persembahkan kepada para pembaca sekalian, dengan harapan agar pembaca mendapatkan informasi tambahan dan juga mendapatkan wawasan tambahan mengenai harmonisasi agama dan kebudayaan di Indonesia.

Padangsidimpuan, Januari 2023

Dr. H. Sumper Mulia Harahap, M.Ag.

Daftar Isi

KATA PENGANTAR v

DAFTAR ISI vii

BAB 1 AGAMA DAN KEAGAMAAN 1

A. Prolog 1
B. Definisi Agama 3
C. Fungsi Agama bagi Manusia 5
D. Agama dan Ruang Lingkupnya 7

BAB 2 BUDAYA DAN KEBUDAYAAN 15

A. Definisi Budaya 15
B. Unsur-unsur Budaya 17
C. Ciri-ciri Budaya dan Kebudayaan 20
D. Fungsi Budaya 21

BAB 3 HARMONISASI AGAMA DAN BUDAYA 23

A. Relasi Agama dan Budaya dalam Hubungan Intern Umat Islam (Multikultural) 23
B. Multikulturalisme dan Paradoksi Agama 24
C. Keragaman sebagai Sunnatullah 26
D. Islam dan Multikulturalisme 27

E. Aspek Pengembangan Multikulturalisme dalam Pluralisme Agama 29
F. Budaya Pernikahan Masyarakat Islam Indonesia sebagai Nilai Keharmonisan Adat, Agama, dan Negara 31

BAB 4 TOLERANSI AGAMA DAN BUDAYA 67
A. Harmonisasi Islam dan Budaya: Teori Hukum Islam Pemikir Nusantara 67
B. Pemikiran Islam Abdurrahman Wahid 70
C. Hukum Islam Indonesia: Pandangan Abdurrahman Wahid 73
D. Kearifan Lokal sebagai Pilar Toleransi 84
E. Nahdlatul Ulama dan Budaya Lokal 90
F. Kontribusi Kearifan Lokal bagi Penguatan Toleransi Kehidupan Beragama 93

DAFTAR PUSTAKA 101
BIODATA PENULIS 107

1

Agama dan Keagamaan

A. PROLOG

Agama merupakan suatu hal yang harus diketahui makna yang terkandung di dalamnya, dan agama tersebut berpijak kepada suatu kodrat kejiwaan yang berupa keyakinan, sehingga dengan demikian, kuat atau rapuhnya agama bergantung kepada sejauh mana keyakinan itu tertanam dalam jiwa.[1] Oleh karena itu, dengan mengetahui makna yang terkandung di dalam agama, maka orang yang beragama tersebut dapat merasakan kelembutan dan ketenangan yang dapat kita ambil dari ajaran agama tersebut. Sehingga dalam mengemukakan definisi dari agama, maka diperlukan suatu pemikiran yang cermat, sebab perkara ini bukan perkara yang mudah dan gampang untuk dilakukan.

Orang Barat lebih melihat agama sebagai suatu fenomena yang tampak pada para pemeluk agama itu sendiri, karena sejak dahulu mereka telah mengembangkan suatu metode yang hanya melihat sesuatu itu secara realistis saja atau yang tampak saja dalam kaca-

[1] Totong Heri, "Pembinaan Kesadaran Beragama sebagai Upaya Peningkatan Pemahaman Agama Islam di Lapas Kelas IIB Anak Wanita Tanggerang", *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 10, No. 2, November 2019, h. 145-146.

mata kehidupan sosial manusia. Berbagai pendekatan telah dilakukan oleh para ahli peneliti agama. Salah satunya adalah para ahli psikologi misalnya, memandang bahwa agama sebagai suatu realistis, karena agama yang ada hubungan antara lingkungan yang ada di luar diri manusia dengan sesuatu yang ada di dalam diri manusia itu, seperti Sigmund Freud yang memandang bahwa agama berfungsi sebagai ketidakmampuan seorang manusia dalam menghadapi suatu kekuatan, di mana kekuatan itu adalah kekuatan dari dalam dirinya dan kekuatan alam yang ada di luar dirinya.

Freud juga memandang bahwa agama sebagai sebuah fantasi atau mimpi-mimpi belaka. Pandangan Freud ini membuat ia dijuluki sebagai anti agama (ateis). Karena ia secara gamblang memandang agama bukan sebagai sesuatu yang harus dianut, tetapi ia lebih memandang agama sebagai suatu fantasi belaka. Lain lagi dengan pendekatan yang diutarakan oleh sosiolog, mereka menganggap bahwa agama merupakan suatu fenomena sosial yang dapat dilihat dari tingkah laku para pemeluk agama dan kelembagaan dalam agama.

Pakar sosiologi Emile Durkheim berpendapat, bahwa agama merupakan suatu pengalaman yang didapat dari hal-hal yang sakral yang dipercayai dan dihormati. Selanjutnya pemikiran ini disebut dengan pemikiran yang mengarah ke Gereja. Dalam hal ini Emile Durkheim hanya memihak agama dari dua sisi saja, yaitu pengalaman dan kepercayaan, oleh karena itu definisi yang dikemukakan oleh Durkheim tidak mewakili definisi dari agama secara keseluruhan sehingga hal tersebut melahirkan beberapa pertanyaan yang timpang bagi para pengkaji agama.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pencarian suatu definisi dari agama yang dapat mewakili semua agama merupakan hal yang sulit. Oleh karena itu, upaya untuk menemukan suatu definisi tentang agama merupakan hal yang sulit untuk didapatkan. Maka pengertian agama dalam pandangan-pandangan ini akan dirujukan ke pengertian agama menurut pandangan agama Islam, yaitu ketentuan

ketuhanan yang dijadikan panutan bagi pemeluknya dan dapat mengantarkan pemeluknya pada kebahagiaan di dunia maupun di akhirat.

B. DEFINISI AGAMA

Agama adalah ajaran yang berasal dari Tuhan atau hasil renungan manusia yang terkandung dalam kitab suci yang turun-temurun diwariskan oleh suatu generasi ke generasi dengan tujuan untuk memberi tuntunan dan pedoman hidup bagi manusia agar mencapai kebahagiaan di dunia dan di akhirat yang di dalamnya mencakup unsur kepercayaan kepada kekuatan gaib yang selanjutnya menimbulkan respons emosional dan keyakinan bahwa kebahagiaan hidup tersebut tergantung pada adanya hubungan yang baik dengan kekuatan gaib tersebut.

Banyak ahli menyebutkan agama berasal dari bahasa Sanskerta, yaitu "a" yang berarti tidak dan "gama" yang berarti kacau. Maka agama berarti tidak kacau (teratur). Dengan demikian, agama itu adalah peraturan, yaitu peraturan yang mengatur keadaan manusia, maupun mengenai sesuatu yang gaib, mengenai budi pekerti dan pergaulan hidup bersama. Menurut Daradjat (2005), agama adalah proses hubungan manusia yang dirasakan terhadap sesuatu yang diyakininya, bahwa sesuatu lebih tinggi dari pada manusia. Adapun Glock dan Stark mendefinisikan agama sebagai sistem simbol, sistem keyakinan, sistem nilai dan sistem perilaku yang terlembaga, yang kesemuanya terpusat pada persoalan-persoalan yang dihayati sebagai yang paling maknawi (*ultimate mean hipotetiking*).

Cliffort Geertz mengistilahkan agama sebagai: (1) sebuah sistem simbol-simbol yang berlaku untuk (2) menetapkan suasana hati dan motivasi-motivasi yang kuat, yang meresapi dan yang tahan lama dalam diri manusia dengan (3) merumuskan konsep-konsep mengenai suatu tatanan umum eksistensi dan (4) membungkus konsep-konsep ini dengan semacam pancaran faktualitas, sehingga (5) suasana hati

dan motivasi-motivasi itu tampak realistis.

Agama disebut Hadikusuma dalam Bustanuddin Agus, sebagai ajaran yang diturunkan oleh Tuhan untuk petunjuk bagi umat dalam menjalani kehupannya.[2] Ada juga yang menyebut agama sebagai suatu ciri kehidupan sosial manusia yang universal dalam arti bahwa semua masyarakat mempunyai cara-cara berpikir dan pola-pola perilaku yang memenuhi untuk disebut "agama" yang terdiri dari tipe-tipe simbol, citra, kepercayaan, dan nilai-nilai spesifik dengan nama makhluk manusia menginterpretasikan eksistensi mereka yang di dalamnya juga mengandung komponen ritual.[3]

Ada beberapa istilah lain dari agama, antara lain religi, *religion* (Inggris), *religie* (Belanda) dan *religio/relegare* (Latin) dan *dien* (Arab). Kata *religion* (bahasa Inggris) dan *religie* (bahasa Belanda) adalah berasal dari bahasa induk dari kedua bahasa tersebut, yaitu bahasa Latin *religio* dari akar kata *relegare* yang berarti mengikat.[4] Menurut Cicero, *relegare* berarti melakukan sesuatu perbuatan dengan penuh penderitaan, yakni jenis laku peribadatan yang dikerjakan berulang-ulang dan tetap. Lactancius mengartikan kata *relegare* sebagai mengikat menjadi satu dalam persatuan bersama.

Dalam bahasa Arab, agama dikenal dengan kata *al-din* dan *al-millah*. Kata *al-din* sendiri mengandung berbagai arti. Ia bisa berarti *al-mulk* (kerajaan), *al-khidmat* (pelayanan), *al-izz* (kejayaan), *al-dzull* (kehinaan), *al-ibadat* (pengabdian), *al-Qahr wa al-sulthan* (kekuasaan dan pemerintahan), *al-tadzallulwa al-khudu* (tunduk dan patuh), *al-tha'at* (taat), *al-islam al-tauhid* (penyerahan dan mengesakan Tuhan).

Dari istilah agama inilah kemudian muncul apa yang dinamakan religiositas. Glock dan Stark merumuskan religiositas sebagai komit-

[2] Muhammad Majduddin, "Paradigma Ilmu Agama", *Sosial dan Humaniora: Jurnal Studi Islam*, Vol. 14, No. 01, Januari 2018, h. 5.

[3] Bakir Ihsan dan Cucu Herawati, *Agama, Negara, dan Masyarakat*, (Jakarta: Haja Mandiri, 2020), h. 125.

[4] Mattulada, "Penelitian Berbagai Aspek Keagamaan", dalam Mulyanto Sumardi (ed.), *Penelitian Agama*, h. 55.

men religius (yang berhubungan dengan agama atau keyakinan iman), yang dapat dilihat melalui aktivitas atau perilaku individu yang bersangkutan dengan agama atau keyakinan iman yang dianut. Religiositas diartikan sebagai beberapa jauh pengetahuan, seberapa tokoh keyakinan, seberapa pelaksanaan ibadah dan kaidah dan seberapa dalam penghayatan atas agama yang dianutnya. Bagi seorang Muslim, religiositas dapat dapat diketahui dari seberapa jauh pengetahuan, keyakinan, pelaksanaan dan penghayatan atas agama Islam.

Dari pengertian di atas maka religiositas dalam Islam menyangkut lima hal, yakni akidah, ibadah, amal, akhlak (ihsan) dan pengetahuan. Akidah menyangkut keyakinan kepada Allah, malaikat, rasul dan seterusnya. Ibadah menyangkut pelaksanaan hubungan antar manusia dengan sesama makhluk. Akhlak merujuk pada spontanitas tanggapan atau perilaku seseorang atau rangsangan yang hadir padanya, sementara ihsan merujuk pada situasi di mana seseorang merasa sangat dekat dengan Allah Swt.. Ihsan merupakan bagian akhlak. Bila akhlak positif seseorang mencapai tingkatan yang optimal, maka ia memperoleh berbagai pengalaman dan penghayatan keagamaan, itulah ihsan dan merupakan akhlak tingkat tinggi. Selain keempat hal di atas lagi hal penting harus diketahui dalam religiositas Islam yakni pengetahuan keagamaan seseorang.

C. FUNGSI AGAMA BAGI MANUSIA

Agama yang disebut J.H. Leuba sebagai cara bertingkah laku, sebagai sistem kepercayaan atau sebagai emosi yang khusus. Sementara Thouless memandang agama sebagai hubungan praktis yang dirasakan dengan apa yang dipercayai sebagai makhluk atau sebagai wujud yang lebih tinggi dari manusia. Sebagai apa yang dipercayai, agama memiliki peranan penting dalam hidup dan kehidupan manusia baik secara pribadi maupun secara kelompok. Secara umum, agama berfungsi sebagai jalan penuntun penganutnya untuk mencapai

ketenangan hidup dan kebahagiaan di dunia maupun di kehidupan kelak. Durkheim menyebut fungsi agama sebagai pemujaan masyarakat; Marx menyebut sebagai fungsi ideologi dan Weber menyebut sebagai sumber perubahan sosial.

Menurut Hendro Puspito, fungsi agama bagi manusia meliputi:

a. **Fungsi edukatif**. Manusia mempercayakan fungsi edukatif pada agama yang mencakup tugas mengajar dan membimbing. Keberhasilan pendidikan terletak pada pendayagunaan nilai-nilai rohani yang merupakan pokok-pokok kepercayaan agama. Nilai yang diresapkan antara lain: makna dan tujuan hidup, hati nurani, rasa tanggung jawab, dan Tuhan.
b. **Fungsi penyelamatan**. Agama dengan segala ajarannya memberikan jaminan kepada manusia keselamatan di dunia dan akhirat.
c. **Fungsi pengawasan sosial**. Agama ikut bertanggung jawab terhadap norma-norma sosial sehingga agama menyeleksi kaidah-kaidah sosial yang ada, mengukuhkan yang baik dan menolak kaidah yang buruk agar selanjutnya ditinggalkan dan dianggap sebagai larangan. Agama juga memberi sanksi-sanksi yang harus dijatuhkan kepada orang yang melanggar larangan dan mengadakan pengawasan yang ketat atas pelaksanaannya.
d. **Fungsi memupuk persaudaraan**. Persamaan keyakinan merupakan salah satu persamaan yang bisa memupuk rasa persaudaraan yang kuat. Manusia dalam persaudaraan bukan hanya melibatkan sebagian dari dirinya saja, melainkan seluruh pribadinya juga dilibatkan dalam suatu keintiman yang terdalam dengan sesuatu yang tertinggi yang dipercaya bersama.
e. **Fungsi transformatif**

   Agama mampu melakukan perubahan terhadap bentuk kehidupan masyarakat lama ke dalam bentuk kehidupan baru. Hal ini dapat berarti pula menggantikan nilai-nilai lama dengan menanamkan nilai-nilai baru. Transformasi ini dilakukan pada nilai-nilai adat yang kurang manusia. Sebagai contoh kaum Quraisy pada

zaman Nabi Muhammad yang memiliki kebiasaan jahiliah karena kedatangan Islam sebagai agama yang menanamkan nilai-nilai baru sehingga nilai-nilai lama yang tidak manusiawi dihilangkan.

D. AGAMA DAN RUANG LINGKUPNYA

Pencarian makna agama bukan suatu persoalan yang mudah, apalagi membuat definisi yang dapat menampung semua persoalan esensial yang terkandung dalam agama. Ada beberapa cara yang dilakukan para ahli dalam menyoroti agama. Sudah dapat dipastikan pendekatan-pendekatan yang mereka geluti, termasuk di dalamnya para ahli yang mengkhususkan pada agama-agama tertentu. Agama dalam beberapa pemikiran yang berkembang di Barat sering dilihat dari segi fenomena yang ditampilkan oleh para pelaku atau penganut agama. Hal ini sesuai dengan metode yang mereka kembangkan yang lebih cenderung memandang realitas sebagai sesuatu yang tampak, jadi agama pun dilihat sebagai apa yang tampak dalam tingkah laku penganut agama.

Pendekatan terhadap agama yang dilakukan oleh para ahli psikologi adalah dengan melihat hubungan atau dorongan-dongoran antara apa yang ada di dalam diri individu dengan lingkungan di luar dirinya. Misalnya Sigmund Freud, memandang bahwa agama berasal dari ketidakmampuan (*helplessness*) manusia menghadapi kekuatan alam di luar diri dan juga kekuatan instink dari dalam diri. Munculnya agama pada tingkat pertama perkembangan manusia, di saat manusia belum mampu menggunakan akal untuk mengatasi kekuatan yang ada di luar dan di dalam diri dan harus menghadapi dan mengatur dengan bantuan kekuatan lain yang efektif.

Freud melihat agama sebagai fenomena manusia primitif atau paling tidak dalam taraf perkembangan masa kanak-kanak (*the childhood of man*). Agama dipandang sebagai ilusi atau imajinasi anak-anak yang penuh fantasi dan mimpi. Pandangan Freud semacam ini menyebab-

kan ia dituduh sebagai anti agama. Sebaliknya Carl Gustav Jung, salah seorang murid Freud dipandang sebagai orang yang memihak agama. Ia berpendapat bahwa hakikat dan pengalaman keagamaan adalah ketundukan pada kekuatan yang lebih tinggi daripada kekuatan kita sendiri. Pengalaman keagamaan menurut Jung merupakan ketidaksadaran yang disebabkan oleh kekuatan di luar diri yang disebutnya sebagai ketidaksadaran agamis. Salah satu pandang Jung yang patut menjadi catatan adalah bahwa agama dalam pandangannya merupakan fenomena yang lahir dari ketidaksadaran.

Selanjutnya, agama dalam pandangan para sosiolog dianggap sebagai suatu fenomena sosial dengan melihat kelembagaan suatu agama dan perilaku para pemeluk agama. Menurut Emile Durkheim, agama adalah suatu kesatuan sistem kepercayaan dan pengalaman terhadap sesuatu yang sakral, yaitu yang lain daripada yang lain; kepercayaan dan pengalaman yang menyatu ke dalam suatu komunitas moral yang disebut geraja. Dalam pandangan ini agama hanya dilihat sebagai suatu komunitas moral, padahal moral hanya merupakan salah satu dimensi dalam agama. Di sini Durkheim melihat agama dari sudut sosial, baik dalam bentuk kepercayaan maupun pengalaman. Oleh karena itu, definisi agama di atas tidak dapat mewakili pengertian agama secara keseluruhan. Karena esensi dari agama sendiri tidak disentuh sama sekali.

Pemikiran yang lain tentang agama dapat dilihat melalui pikiran yang berkembang di kalangan para ahli yang dipengaruhi oleh pikiran Charles Darwin tentang evolusi. Di kalangan ini ada keyakinan bahwa agama pada dasarnya berevolusi sesuai dengan tingkat budaya yang dicapai manusia. Taylor menyatakan bahwa agama berkembang melewati beberapa fase, yaitu fase dinamisme, politeisme, dan monoteisme. Fase dinamisme adalah tahap paling primitf di mana manusia memercayai akan adanya kekuatan-kekuatan yang dikandung oleh alam atau barang-barang tertentu yang masing-masing memiliki kekuatan-kekuatan yang dipegang oleh dewa-dewa tertentu.

Kepercayaan ini merupakan implikasi dari ketergantungan manusia terhadap alam dan sikapnya yang menyesuaikan terhadap alam sebagai salah satu ciri dari masyarakat primitif. Tahap politeisme adalah pengembangan dari pikiran manusia yang berawal dari dinamisme adalah pengembangan dari pikiran manusia yang berawal dari dinamisme tetapi lebih maju di mana kekuatan-kekuatan itu mulai terorganisasi dan terstruktur dalam bentuk kekuatan-kekuatan yang dipegang oleh para dewa tertentu. Tahap monoteisme adalah tahap baru yang didasarkan kepada perkembangan akal dan budaya manusia yang semakin maju, di mana kekuatan Tuhan terpadu pada satu Dzat yang maha berkuasa.

Lebih jauh Auguste Comte (1778-1857) melihat agama sebagai persoalan yang ada di kalangan masyarakat tingkat pertama atau masyarakat primitif yang kemudian meningkat kepada tahap kedua, yaitu tahap metafisik sampai akhirnya manusia mencapai tingkat positif. Maksudnya tingkatan ilmu pengetahuan (sains) yang di dalamnya manusia tidak lagi suka memikirkan apa yang tidak dapat mereka coba lakukan, akan tetapi manusia membatasi dan mendasarkan pengetahuannya kepada apa yang dapat dilihat (*observable*), apa yang dapat diukur (*measurable*), dan apa yang dapat dibuktikan (*verifiable*). Dalam pandangannya agama merupakan persoalan magis dan mistik yang hanya ada dan cocok bagi masyarakat primitif.

Terlepas dari pandangan Comte, pencarian makna agama yang dapat merangkum semua agama mengalami kesulitan bahkan dapat dipandang sebagai suatu upaya yang tidak mungkin dapat dilakukan, karena agama merupakan sesuatu yang bersifat subjektif, yang menyangkut kepentingan mutlak seseorang yang dipengaruhi oleh tujuan orang yang mendefinisikannya. Para ahli mendefinisikan agama dari sudut pandang latar belakang masing-masing.

Oleh karena pencarian makna agama yang mencakup pengertian yang dapat diterima oleh suatu agama adalah suatu yang mustahil. Maka pengertian agama dalam bagian ini dirujukkan ke dalam peng-

ertian agama dalam pandangan agama Islam, yaitu ketentuan ketuhanan yang mengantarkan manusia kepada kebahagiaan dan kesejahteraan di dunia dan akhirat, dengan berpegang teguh kepadanya.

Kendatipun demikian ada bentuk-bentuk dan ciri-ciri khas yang biasanya ada dalam kepercayaan-kepercayaan dan aktivitas keagamaan yang ada pada setiap agama dan dipandang sebagai ciri khas keagamaan yang secara langsung atau tidak langsung ada atau berlaku dalam suatu agama. Ciri-ciri tersebut adalah kebaktian, pemisahan antara sakral dan profan, kepercayaan terhadap jiwa, kepercayaan terhadap dewa-dewa atau Tuhan, penerimaan atas wahyu yang supranatural dan pencarian keselamatan.

Agama bagi manusia sebagaimana aspek kebutuhan lainnya memiliki peran dan fungsi tertentu dalam memenuhi hajat hidup. Ada dua macam fungsi agama, yakni fungsi maknawi dan fungsi identitas. Max Weber memandangi fungsi maknawi sebagai dasar bagi semua agama. Agama menyajikan wawasan dunia atau *cosmos*; karenanya segala ketidakadilan, penderitaan dan kematian dapat dipandang sebagai suatu yang penuh makna. Termasuk ke dalam makna ini antara lain konsep, ide, tuntutan, dan kewajiban. Filsafat juga menyajikan wawasan kosmik, tetapi tidak tertuju pada emosi manusia secara mendalam, karena itu kurang mendorong manusia untuk menyadari bahwa mereka dikuasai sistem kepercayaan, tetapi agama melalui konsep ritual menjalin dimensi afektif dan kognitif dan jawaban agama senantiasa berurusan dengan nilai.

Agama dilihat dari asal tumbuhannya menurut pandangan masyarakat umum yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran Barat mencakup berbagai kepercayaan yang lahir melalui ide, pikiran atau gagasan manusia dalam bentuk budaya dan agama yang lahir dari wahyu. Para pemikir Barat sering kali menyamakan begitu saja agama yang lahir dari budaya dan agama wahyu. Padahal kedua hal tersebut mengandung perbedaan yang sangat esensial dan sekaligus pula mengandung implikasi yang sangat berbeda.

Dalam Al-Qur'an, agama disebut *millah*, misalnya *millatu Ibrahim* yang artinya agama (yang dibawa) Ibrahim. Selain itu dalam Al-Qur'an agama disebut juga *din* atau *ad-din*. Misalnya, *lakum dinukum waliya-din* yang artinya "bagimu din (agama)mu, dan bagiku din (agama)ku." Selain berarti agama, kata din juga berarti pembalasan di hari kiamat, adat kebiasaan, undang-undang, peraturan, dan ketaatan.

Agama adalah suatu sistem nilai yang diakui dan diyakini kebenarannya dan merupakan jalan ke arah keselamatan hidup. Sebagai suatu sistem nilai, agama meliputi tiga persoalan pokok, yaitu:

1. Tata keyakinan atau *credo*, yaitu bagian dari agama yang paling mendasar berupa keyakinan akan adanya sesuatu kekuatan supranatural, Dzat yang mahamutlak di luar kehidupan manusia.
2. Tata peribadatan atau ritus, yaitu tingkah laku dan perbuatan-perbuatan manusia dalam berhubungan dengan Dzat yang diyakini sebagai konsekuensi dari keyakinan akan keberadaan Dzat yang mahamutlak.
3. Tata aturan, kaidah-kaidah atau norma-norma yang mengatur hubungan manusia dengan manusia, atau manusia dengan alam lainnya sesuai dengan keyakinan dan peribadatan tersebut.

Agama mengandung empat macam unsur:

1. Merupakan jalan hidup atau *way of life*. Suatu jalan muamalah yang konkret. Ia memiliki aturan-aturan tertentu sebagai pedoman bagi amal kehidupan penganut-penganutnya.
2. Mengajarkan kepercayaan (keimanan) adanya Tuhan Yang Maha Esa. Tuhan itu mustahil tidak ada, dan mustahil jumlahnya berbilang.
3. Mempunyai kitab suci yang merupakan kumpulan wahyu yang diterima oleh nabinya dari Tuhan Yang Maha Esa itu, dengan melalui bisikan Roh Suci (Malaikat Jibril).
4. Dipimpin oleh seorang nabi. Kalau nabi itu masih hidup, beliau tidak tersembunyi di lingkungan orang-orang awam yang bodoh,

tetapi menyebarkan ajarannya dengan terbuka, dan sanggup berdiskusi di tengah orang-orang pandai. Dan kalau nabi itu sudah wafat, maka ada bukti-bukti yang terang bahwa beliau pernah hidup, mengatakan ini dan itu guna petunjuk bagi umatnya.

Dilihat dari sifat dan sumbernya, agama dapat diklasifikasikan kepada tiga kategori, yaitu:

1. Agama wahyu dan bukan wahyu.
2. Agama misionari dan bukan misionari.
3. Agama ras geografis dan agama universal.

Agama wahyu adalah agama yang menghendaki iman kepada Tuhan pemberi wahyu, kepada rasul-rasul penerima wahyu dan kepada kitab-kitab kumpulan wahyu serta pesannya disebarkan kepada seluruh umat manusia. Adapun agama bukan wahyu tidak memandang penyerahan kepada Tuhan dan menaati aturan-aturannya sebagai suatu hal yang esensial. Perbedaan kedua jenis agama ini dikemukakan al-Masdoosi dalam *Living Religious of the World*, sebagai berikut:

1. Agama wahyu perpokok pada konsep keesaan Tuhan, sedangkan agama bukan wahyu tidak demikian.
2. Agama wahyu beriman kepada nabi, sedangkan agama bukan wahyu tidak.
3. Dalam agama wahyu sumber utama tuntutan baik dan buruk adalah kitab suci yang suci diwahyukan, sedangkan agama bukan wahyu kitab suci tidak penting.
4. Semua agama lahir di Timur Tengah, sedangkan agama bukan wahyu lahir di luar itu.
5. Agama wahyu lahir di daerah-daerah yang berada di bawah pengaruh ras Semitik.
6. Agama wahyu sesuai dengan ajarannya adalah agama misionari, sedangkan agama bukan wahyu bukan agama misionari.

7. Ajaran agama wahyu jelas dan tegas, sedangkan agama bukan wahyu kabur dan elastis.
8. Agama wahyu memberikan arah yang jelas dan lengkap baik aspek spiritual maupun material, sedangkan agama bukan wahyu lebih menitikberatkan kepada aspek spiritual saja seperti pada Taoisme, atau aspek material saja seperti pada Konfusianisme.

Agama misionari adalah agama yang menurut ajarannya harus disebarkan kepada seluruh umat manusia, sedangkan agama bukan misionari tidak ada kewajiban dalam ajarannya untuk menyebarkan kepada seluruh umat. Di dalam kategori ini agama yang tampak jelas pesannya untuk disebarkan hanyalah Islam, tetapi dalam perkembangan selanjutnya para pemeluk agama selain Islam mengubah pesannya menjadi agama misionari.

Dari segi ras geografis, agama dibagi menjadi agama Semitik, Arya, dan Mongolian. Agama Semitik pada umumnya adalah agama wahyu, seperti Islam, Nasrani, dan Yahudi. Adapun agama non-Semitik yaitu Arya dan Mongolia bukanlah agama wahyu, seperti Hindu, Buddha dan Zoroaster di Mongolia atau Konfusianisme, Taoisme dan Sintoisme di Mongolia.

Agama non-Semitik menurut ajarannya termasuk agama ras geografis atau agama lokal dan agama Semitik lebih bersifat universal. Tetapi jika dilihat dari esensi ajarannya hanya agama Islam yang bersifat universal. Walaupun pada perkembangan selanjutnya semua agama menyatakan keuniversalannya. Dilihat dari segi sumbernya agama dibagi dalam kategori samawi (agama langit) dan agama budaya (ardhi). Adapun yang termasuk dalam kategori agama samawi hanyalah agama Islam.

2

Budaya dan Kebudayaan

A. DEFINISI BUDAYA

Budaya dan kebudayaan berasal dari bahasa Sanskerta, yaitu *buddhayah*, yang merupakan bentuk jamak dari kata *buddhi* (budi atau akal), diartikan sebagai hal-hal yang berkaitan dengan budi dan akal manusia. Dalam bahasa Inggris kebudayaan disebut *culture* yang berasal dari kata Latin *colere* yaitu mengolah atau mengerjakan, dapat diartikan juga sebagai mengolah tanah atau bertani. Kata *culture* juga sering diterjemahkan sebagai "kultur" dalam bahasa Indonesia.

Hal yang sama juga diungkapkan oleh Koentjaraningrat bahwa "kebudayaan" berasal dari kata Sanskerta *buddhayah*, bentuk jamak dari *buddhi* yang berarti budi atau akal, sehingga menurutnya kebudayaan dapat diartikan sebagai hal-hal yang bersangkutan dengan budi dan akal, ada juga yang berpendapat sebagai suatu perkembangan dari majemuk budi daya yang artinya daya dari budi atau kekuatan dari akal. Koentjaraningrat berpendapat bahwa kebudayaan mempunyai paling sedikit tiga wujud, yaitu: *pertama*, sebagai suatu ide, gagasan, nilai-nilai norma-norma peraturan, dan sebagainya; *kedua*, sebagai suatu aktivitas kelakukan berpola dari manusia dalam sebuah komunitas masyarakat; dan *ketiga*, benda-benda hasil karya manusia.

Seorang ahli bernama Ralph Linton yang memberikan definisi kebudayaan yang berbeda dengan pengertian kebudayaan dalam kehidupan sehari-hari: "kebudayaan adalah seluruh cara kehidupan dari masyarakat dan tidak hanya mengenai sebagai tata cara hidup saja yang dianggap lebih tinggi dan lebih diinginkan."

Jadi kebudayaan menunjuk pada berbagai aspek kehidupan, istilah ini meliputi cara-cara berlaku, kepercayaan-kepercayaan dan sikap-sikap dan juga hasil dari kegiatan manusia yang khas untuk suatu masyarakat atau kelompok penduduk tertentu.

Selain tokoh di atas, ada beberapa tokoh antropologi yang mempunyai pendapat berbeda tentang arti dari budaya (*culture*). Selo Soemardjan dan Soeleman Soemardi merumuskan kebudayaan sebagai semua hasil karya, rasa, dan cipta masyarakat. Karya masyarakat menghasilkan teknologi dan kebudayaan kebendaan atau kebudayaan jasmaniah yang diperlukan oleh manusia untuk menguasai alam sekitarnya agar kekuatan serta hasilnya dapat diabadikan untuk keperluan masyarakat.

Sementara Tylor mendefinisikan kultur sebagai suatu keseluruhan yang kompleks termasuk di dalamnya pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum adat, dan segala kemampuan dan kebiasaan lain yang diperoleh manusia sebagai seorang anggota masyarakat. Kroeber dan Kluckhohn merumuskan definisi kultur dengan pola-pola tingkah laku dan pola-pola untuk bertingkah laku, baik yang eksplisit maupun implisit yang diperoleh dan diperoleh melalui simbol-simbol yang membentuk pencapaian yang khas dari kelompok-kelompok manusia, termasuk perwujudannya dalam benda-benda materi. Adapun Linton menerjemahkan budaya sebagai keseluruhan dari pengetahuan, sikap dan pola perilaku yang merupakan kebiasaan yang dimiliki dan diwariskan oleh anggota suatu masyarakat tertentu.

Salah satu tokoh yang memberikan pandangan tentang kebudayaan serta telah jauh memberikan landasan berpikir tentang arti budaya adalah Clifford Geertz. Menurutnya kebudayaan adalah sua-

tu sistem makna dan simbol yang disusun dalam pengertian di mana individu-individu mendefinisikan dunianya, menyatakan perasaannya dan memberikan penilaian-penilaiannya, suatu pola makna yang ditransmisikan secara historik, diwujudkan dalam bentuk-bentuk simbolik melalui sarana di mana orang-orang mengomunikasikan, mengabdikan dan mengembangkan pengetahuan, karena kebudayaan merupakan suatu sistem simbolik maka haruslah dibaca, diterjemahkan, dan diinterpretasikan.

B. UNSUR-UNSUR BUDAYA

Beberapa antropolog mengutarakan pendapatnya tentang unsur-unsur yang terdapat dalam kebudayaan. Bronislwa Malinowski mengatakan ada empat unsur pokok dalam kebudayaan yang meliputi:

1. Sistem norma sosial yang memungkinkan kerja sama antara para anggota masyarakat untuk menyesuaikan diri dengan alam sekelilingnya.
2. Organisasi ekonomi.
3. Alat-alat dan lembaga atau petugas-petugas untuk pendidikan.
4. Organisasi kekuatan politik.

Sementara itu Melville J. Herkovits mengajukan unsur-unsur kebudayaan yang terangkum dalam empat unsur:

1. Alat-alat teknologi.
2. Sistem ekonomi.
3. Keluarga.
4. Kekuasaan politik.

Kluckhon dalam bukunya yang berjudul *Universal Categories of Culture* membagi kebudayaan yang ditemukan pada semua bangsa di dunia dari sistem kebudayaan yang sederhana seperti masyarakat pedesaan hingga sistem kebudayaan yang kompleks seperti masyarakat perkotaan. Kluckhon membagi sistem kebudayaan menjadi tujuh un-

sur kebudayaan universal atau disebut dengan kultur universal.

Menurut Koentjaraningrat, istilah universal menunjukkan bahwa unsur-unsur kebudayaan bersifat universal dan dapat ditemukan di dalam kebudayaan semua bangsa yang tersebar di berbagai penjuru dunia. Ketujuh unsur kebudayaan tersebut, yaitu:

1. **Sistem bahasa**

   Bahasa merupakan sarana bagi manusia untuk memenuhi kebutuhan sosialnya untuk berinteraksi atau berhubungan dengan sesamanya. Dalam ilmu antropologi, studi mengenai bahasa disebut dengan istilah antropologi linguistik. Menurut Keesing, kemampuan manusia dalam membangun tradisi budaya, menciptakan pemahaman tentang fenomena sosial yang diungkapkan secara simbolik, dan mewariskannya kepada generasi penerusnya sangat bergantung pada bahasa. Dengan demikian, bahasa menduduki porsi yang penting dalam analisa kebudayaan manusia.

2. **Sistem pengetahuan**

   Sistem pengetahuan dalam kultural universal berkaitan dengan sistem peralatan hidup dan teknologi karena sistem pengetahuan bersifat abstrak dan berwujud di dalam ide manusia. Sistem pengetahuan sangat luas batasannya karena mencakup pengetahuan manusia tentang berbagai unsur yang digunakan dalam kehidupannya. Banyak suku bangsa yang tidak dapat bertahan hidup apabila mereka tidak mengetahui dengan teliti pada musim-musim apa berbagai jenis ikan pindah ke hulu sungai. Selain itu, manusia tidak dapat membuat alat-alat apabila tidak mengetahui dengan teliti ciri-ciri bahan mentah yang mereka pakai untuk membuat alat-alat tersebut. Tiap kebudayaan selalui mempunyai suatu himpunan pengetahuan tentang alam, tumbuh-tumbuhan, binatang, benda, dan manusia yang ada di sekitarnya.

3. **Sistem sosial**

   Unsur budaya berupa sistem kekerabatan dan organisasi sosial merupakan usaha antropologi untuk memahami bagaimana ma-

nusia membentuk masyarakat melalui berbagai kelompok sosial. Menurut Koentjaraningrat tiap kelompok masyarakat kehidupannya diatur oleh ada istiadat dan aturan-aturan mengenai berbagai macam kesatuan di dalam lingkungan di mana dia hidup dan bergaul dari hari ke hari. Kesatuan sosial yang paling dekat dan dasar adalah kerabatnya, yaitu keluarga inti yang dekat dan kerabat yang lain. Selanjutnya, manusia akan digolongkan ke dalam tingkatan lokalitas geografis untuk membentuk organisasi sosial dalam kehidupannya.

4. **Sistem peralatan hidup dan teknologi**
   Manusia selalui berusaha untuk mempertahankan hidupnya sehingga mereka akan selalu membuat peralatan atau benda-benda tersebut. Perhatian awal para antropolog dalam memahami kebudayaan manusia berdasarkan unsur teknologi yang dipakai suatu masyarakat berupa benda-benda yang dijadikan sebagai peralatan hidup dengan bentuk dan teknologi yang masih sederhana. Dengan demikian, bahasan tentang unsur kebudayaan yang termasuk dalam peralatan hidup dan teknologi merupakan bahasan kebudayaan fisik.
5. **Sistem mata pencaharian hidup**
   Mata pencaharian atau aktivitas ekonomi suatu masyarakat menjadi fokus kajian penting etnografi. Penelitian etnografi mengenai sistem mata pencaharian mengkaji bagaimana cara mata pencaharian suatu kelompok masyarakat atau sistem perekonomian mereka untuk mencukupi kebutuhan hidupnya.
6. **Sistem religi**
   Asal mula permasalahan fungsi religi dalam masyarakat adalah adnaya pertanyaan mengapa manusia percaya kepada adanya suatu kekuatan gaib atau supranatural yang dianggap lebih tinggi daripada manusia dan mengapa manusia itu melakukan berbagai cara untuk berkomunikasi dan mencari hubungan-hubungan dengan kekuatan-kekuatan supranatural tersebut.

Dalam usaha untuk memecahkan pertanyaan mendasar yang menjadi penyebab lahirnya asal mula religi tersebut, para ilmuwan sosial berasumsi bahwa religi suku-suku bangsa di luar Eropa adalah sisa dari bentuk-bentuk religi kuno yang dianut oleh seluruh umat manusia pada zaman dahulu ketika kebudayaan mereka masih primitif.

7. **Kesenian**
   Perhatian ahli antropologi mengenai seni bermula dari penelitian etnografi mengenai aktivitas kesenian suatu masyarakat tradisional. Deskripsi yang dikumpulkan dalam penelitian tersebut berisi mengenai benda-benda atau artefak yang memuat unsur seni, seperti patung, ukiran, dan hiasan. Penulisan etnografi awal tentang unsur seni pada kebudayaan manusia lebih mengarah pada teknik-teknik dan proses pembuatan benda seni tersebut. Selain itu, deskripsi etnografi awal tersebut juga meneliti perkembangan seni musik, seni tari, dan seni drama dalam suatu masyarakat.

C. CIRI-CIRI BUDAYA DAN KEBUDAYAAN

Ada beberapa macam ciri-ciri budaya atau kebudayaan, di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Budaya bukan bawaan tapi dipelajari.
2. Budaya dapat disampaikan dari orang ke orang, dari kelompok ke kelompok dan dari generasi ke generasi.
3. Budaya berdasarkan simbol.
4. Budaya bersifat dinamis, suatu sistem yang terus berubah sepanjang waktu.
5. Budaya bersifat selektif, merepresentasikan pola-pola perilaku pengalaman manusia yang jumlahnya terbatas.
6. Berbagai unsur budaya saling berkaitan.
7. Etnosentrik (menganggap budaya sendiri sebagai yang terbaik atau standar untuk menilai budaya lain).

Selain penjelasan ciri-ciri budaya atau kebudayaan di atas, kebudayaan yang dimiliki oleh masyarakat Indonesia mempunyai ciri atau sifat yang sama. Di mana sifat-sifat budaya itu akan memiliki ciri yang sama bagi semua kebudayaan manusia tanpa membedakan faktor ras, lingkungan alam, atau pendidikan. Yaitu sifat hakiki yang berlaku umum bagi semua budaya di mana pun. Sifat hakiki dari kebudayaan tersebut antara lain:

1. Budaya terwujud dan tersalurkan dari perilaku manusia.
2. Budaya telah ada terlebih dahulu daripada lahirnya suatu generasi tertentu dan tidak akan mati dengan habisnya usia generasi yang bersangkutan.
3. Budaya diperlukan oleh manusia dan diwujudkan dalam tingkah lakunya.

Budaya mencakup aturan-aturan yang berisikan kewajiban-kewajiban, tindakan-tindakan yang diterima dan ditolak, tindakan-tindakan yang dilarang, dan tindakan-tindakan yang diizinkan

D. FUNGSI BUDAYA

Kebudayaan mempunyai fungsi yang sangat besar bagi manusia dan masyarakat. Bermacam kekuatan yang harus dihadapi masyarakat dan anggota-anggotanya, seperti kekuatan alam maupun kekuatan-kekuatan lainnya di dalam masyarakat itu sendiri tidak selalu baik baginya. Selain itu, manusia dan masyarakat memerlukan pula kepuasan baik di bidang spiritual maupun materil. Kebutuhan-kebutuhan masyarakat tersebut di atas untuk sebagai besar dipenuhi oleh kebudayaan yang bersumber pada masyarakat itu sendiri. Dikatakan sebagian besar, karena kemampuan manusia terbatas sehingga kemampuan kebudayaan yang merupakan hasil ciptaannya juga terbatas di dalam memenuhi segala kebutuhan.

3

Harmonisasi Agama dan Budaya

A. RELASI AGAMA DAN BUDAYA DALAM HUBUNGAN INTERN UMAT ISLAM (MULTIKULTURAL)

Seperti telah menjadi suatu kelaziman, berganti era kekuasaan, berganti era politik, sosial, dan budaya, maka berganti pula problem-problem yang dihadapi masyarakat dan negara Indonesia. Masalah utama yang dihadapi Indonesia yang segera untuk diperbarui, adalah memperbaiki negara negatif di mata warga akibat warisan Orde Baru, sehingga era kekuasaan berikutnya dapat membangun Indonesia yang baru dan lebih baik.[5]

Keragaman di Indonesia yang terpenting pertama-tama harus dibangun di era Reformasi ini adalah masyarakat. Hal ini dikarenakan, formasi masyarakat menentukan corak kehidupan berbangsa dan bernegara. Masyarakat adalah unsur utama bernegara. Salah satu usaha yang dilakukan berkaitan dengan cita-cita membangun masyarakat reformasi dengan membangun sebuah "masyarakat multikultural Indonesia" dari puing-puing tatanan masyarakat Orde Baru yang

[5] Parsudi Suparlan, "Indonesia Baru dalam Perspektif Multikulturalisme", *Harian Media Indonesia*, 10 Desember 2020. www.mediaindonesia.com.

bercorak "masyarakat majemuk (*plural society*)."[6]

Politik multikulturalisme merupakan penjembatan yang mengakomodasi perbedaan-perbedaan dan keragaman, termasuk perbedaan-perbedaan kesukubangsaan dan suku bangsa dalam masyarakat yang multikultural.[7] Perbedaan-perbedaan itu terwadahi di tempat-tempat umum, tempat kerja dan pasar, dan sistem nasional dalam hal kesetaraan derajat secara politik, dan lain-lain. Adapun kesukubangsaan dan masyarakat dengan kebudayaan suku bangsanya tetap dapat hidup dalam ruang atau suasana kesukubangsaannya.[8] Multikulturalisme memiliki beberapa elemen di antaranya adalah instrumentalisme. Instrumentalisme: menganggap suku, agama, dan identitas yang lain sebagai alat yang digunakan individu atau kelompok untuk mengejar tujuan yang lebih besar baik dalam bentuk materiil maupun nonmateril.[9]

B. MULTIKULTURALISME DAN PARADOKSI AGAMA

Dalam pembahasan kali ini ada tiga istilah dalam menggambarkan masyarakat dari agama, ras, bahasa, dan budaya yang berbeda, yaitu: (1) pluralitas (*plurality*); (2) keragaman (*diversity*); dan (3) multikultural (*multicultural*).[10]

Konsep pluralitas mengandaikan adanya hal-hal yang lebih dari satu (*many*), keragaman (*diversity*) menunjukkan bahwa keberadaan yang "lebih dari satu" itu berbeda-beda, heterogen, dan bahkan tak dapat disamakan. Perbedaan adalah warisan nenek moyang manusia

---

[6] Jamuin Ma'Arif, *Manual Advokasi: Resolusi Konflik Antar-etnik dan Agama*, Surakarta: Ciscore Indonesia, 2004, h. 28.

[7] Ahmad Fuad Fanani, *Islam Mazhab Kritis: Menggagas Keberagaman Liberatif*, Penerbit Buku Kompas, 2004, h. 20.

[8] Parsudi Suparlan, "Indonesia Baru dalam Perspektif Multikulturalisme". *Harian Media Indonesia*, 10 Desember 2020. www.mediaindonesia.com.

[9] http://psbps.org/index.php?option=com_content&task=view&id = 62&Itemid=71, Diakses pada 12 November 2020.

[10] Jamuin Ma'Arif, *Manual Advokasi: Resolusi Konflik Antar-etnik dan Agama*, Surakarta: Ciscore Indonesia, 2004, Diakses pada 12 November 2017.

ketika menginjakan kakinya di bumi, dengan bahasa agamanya perbedaan sebagai sunnatullah yang harus diterima manusia. Karena dalam kajian teologi, yang satu itu hanya Dia Yang Esa (pencipta), sementara ciptaan pasti berbilang dan berbeda dengan yang lain.

Pada abad ke-20, kemajemukan menjadi syarat demokrasi. Serba tunggal, misalnya, satu ideologi, satu partai politik, satu calon pemimpin, dianggap sebagai bentuk pemaksaan dari negara. Dibandingkan dua konsep terdahulu, multikulturalisme sebenarnya relatif baru. Menurut Bhikhu Parekh, baru sekitar 1970-an gerakan multikultural muncul pertama kali di Kanada dan Australia, kemudian di Amerika Serikat, Inggris, Jerman, dan lainnya.[7]

Secara konseptual terdapat perbedaan signifikan antara pluralitas, keragaman, dan multikultural. Inti dari multikulturalisme adalah kesediaan menerima kelompok lain secara sama sebagai kesatuan, tanpa memedulikan perbedaan budaya, etnik, gender, bahasa, ataupun agama. Namun bukan hanya menerima, akan tetapi menghormati segala perbedaan yang ada.[11] Apabila pluralitas sekadar merepresentasikan adanya kemajemukan (yang lebih dari satu), multikulturalisme memberikan penegasan bahwa dengan segala perbedaannya itu mereka adalah sama di dalam ruang publik.[12] Multikulturalisme menjadi semacam respons kebijakan baru terhadap keragaman. Dengan kata lain, adanya komunitas-komunitas yang berbeda saja tidak cukup; sebab yang terpenting adalah bahwa komunitas-komunitas itu diperlakukan sama oleh negara.[13]

Pada bagian inilah konsep multikulturalisme memberikan kontribusi nyata terhadap agenda demokratisasi dan nondiskriminasi. Perhatian yang besar terhadap *equalitas* (persamaan) dan nondiskri-

[11] IKA UIN Syarif Hidayatullah, *Majalah Tsaqafah*: *Mengagas Pendidikan Multikultural*, Vol. I No. 2, 2003, h. 43-44.

[12] F. Budi Hardiman, "Belajar dari Politik Multikulturalisme", Pengantar pada buku *Kewargaan Multikultural*, Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2003, h. 9.

[13] Depag RI dan IRD, *Majalah: Inovasi Kurikulum: Kurikulum Berbasis Multikulturalisme*, Edisi IV, Tahun 2003, h. 26.

minasi kaum minoritas telah menghubungkan multikulturalisme dengan demokrasi. Bukankah sisi terpenting dari nilai demokrasi adalah keharusan memperlakukan berbagai kelompok atau individu yang berbeda tanpa diskriminasi.[14] Secara historis, demokratisasi terjadi melalui perjuangan berbagai unsur masyarakat melawan sumber-sumber diskriminasi sosial.

Manusia dilahirkan merdeka dan memiliki hak-hak yang sama. Tidak ada diskriminasi yang didasarkan pada kelas, gender, ras, atau minoritas agama dalam domain publik.[15] Sebaliknya, setiap individu harus diperlakukan sebagai warga dengan hak-hak dan kewenangan yang sama. Sebagai alternatif atas penolakan terhadap diskriminasi, multikulturalisme memberikan nilai positif terhadap keragaman kultural, sehingga dapat memberikan apresiasi konstruktif terhadap segala bentuk tradisi budaya, termasuk juga agama.

C. KERAGAMAN SEBAGAI SUNNATULLAH

Problem multikulturalisme memiliki dimensi yang tersirat kuat dalam Islam dengan pernyataan bahwa Islam adalah penebar kasih sayang bagi seluruh alam (*rahmatan lil 'alamin*). Pelaksanaan dari pernyataan tersebut tidak hanya dalam konteks teologis, tetapi sosial budaya. Ajaran Islam, seperti yang tecermin dalam sikap Rasulullah, juga sangat menghargai eksistensi pluralitas budaya dan agama. Secara teoretik, multikulturalisme mengandaikan adanya kesadaran internal yang inklusif dan mewujudkan dalam perilaku sosial.

Ritual puasa, atau ibadah lainnya misalnya, idealnya dapat mengantarkan para pelakunya menemukan kesadaran hati nurani yang bersifat universal sehingga memiliki daya pandang egaliter terha-

[14] Azyumardi Azra, "*Pendidikan Multikultural: Membangun Kembali Indonesia Bhinneka Tunggal Ika*", Makalah disampaikan dalam Simposium Internasional Antropologi Indonesia ke-3, 2002, Denpasar: Kajian Budaya UNUD.

[15] Mun'im A. "Sirry, Agama, Demokrasi, dan Multikulturalisitie", *Kompas*, Edisi Kamis, 01 Mei 2003, http//www.kompas.co.id.

dap sesama.[16] Sebuah kesadaran yang mengikat kecerdasan emosi seorang hamba dengan Tuhannya dan menjadi landasan bagi terbangunnya kecerdasan relasi-rasional antar sesama manusia walaupun hidup dalam perbedaan. Allah Swt. menyatakan dalam sinyalemen, dalam Al-Qur'an surah *al-Hujurat* (49): 13:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۤىِٕلَ لِتَعَارَفُوْا ۚ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ۗاِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal. (QS. *al-Hujurat*: 13)

Nilai-nilai dalam ayat ini memerintahkan manusia sebagai manifestasi dari proses internalisasi nilai-nilai ketuhanan dan keberagamaan, sehingga tetap memandang agama itu sebagai karunia Tuhan kepada hamba-Nya dengan segala perbedaan yang ada, dan menjadikan kita sebagai bersaudara.

D. ISLAM DAN MULTIKULTURALISME

1. Pandangan Islam terhadap Prinsip Multikulturalisme

Perlu dipahami bahwa cita-cita agung multikulturalisme tidak bertentangan dengan agama manapun di dunia ini. Namun demikian basis teoretisnya tetap problematik. Nilai-nilai multikulturalisme dianggap ekstra-religius yang ditolak oleh para teolog Muslim, sehingga sulit untuk mengeksplorasi tema tersebut. Walaupun belakangan telah muncul prakarsa yang dilakukan sejumlah pemikir Arab, seperti

[16] Abdulkarim Soroush, *Reason, Freedom & Democracy in Islam*, Paris: UNESCO, 2000, h. 56.

Mohammed Abed al-Jabiri, Hassan Hanafi, Nasr Hamid Abu-Zaid, dan lain-lain, untuk merekonsiliasi antara tradisi dan agama. Namun, gagasan dan ide mereka mendapat tanggapan keras dari ulama-ulama konservatif.[17]

Upaya membangun hubungan sinergi antara multikulturalisme dan agama, minimal diperlukan dua hal. *Pertama*, penafsiran ulang atas doktrin-doktrin keagamaan ortodoksi yang sementara ini dijadikan dalih untuk bersikap eksklusif dan progresif.[18] Penafsiran ulang itu dilakukan secermat mungkin sehingga agama bukan saja bersikap reseptif terhadap kearifan tradisi lokal, melainkan juga memberikan dan menunjukkan jalan ke tempat terdepan untuk mengantarkan demokrasi *built-in* dalam masyarakat beragama. *Kedua*, mendialogkan agama dengan gagasan-gagasan modern.[19]

Saat ini, umat beragama memasuki suatu fase sejarah baru di mana mereka harus mampu beradaptasi dengan peradaban besar yang tidak didasarkan pada agama, seperti kultur Barat modern. Karena hal yang tidak mungkin dapat dihindari dari ide-ide dan teori-teori sekuler. Ini berarti, menyentuh istilah-istilah dengan gagasan non-religius itu merupakan tugas paling menantang yang dirasakan umat Muslim di era modern sekarang. Dr. Abdulkarim Soroush menegaskan, bahwa umat beragama dihadapkan pada dua persoalan: *local problems* (problem lokal) dan *universal problems* (problem universal), yakni problem kemanusiaan secara keseluruhan.

Menurutnya, saat ini problem-problem seperti perdamaian, hak-hak asasi manusia, hak-hak perempuan, telah menjadi problem global, dan harus diselesaikan pada level itu. Hanya dengan transformasi internal dan interaksi dengan gagasan-gagasan modern, agama akan

[17] Achmad Fedyani Syaifuddin. "Membumikan multikulturalisme di Indonesia", *ETNOVISI: Jurnal Antropologi Sosial Budaya*, 2.1, 2006, h. 3-11.

[18] Nurcholish Majid. *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 44.

[19] Abdurrahman Wahid, "Kasus Penafsiran Ulang yang Tuntas", dalam Masdar Farid Mas'udi, *Pajak itu Zakat*, Bandung: Mizan, 2010, Diakses pada 22 Oktober 2017.

mampu melakukan reformulasi sintesis kreatif terhadap runtutan multikulturalisme yang telah menjadi semangat zaman, dan hal ini merupakan sebuah kemajuan yang besar dalam mewujudkan kebudayaan manusia yang damai dan tenteram. Agama akan mengalami kejumudan saat berhenti belajar dan berdialog dengan peradaban lain, sekarang saatnya untuk merevitalisasi persenyawaan agama dengan berbagai realitas yang mengitarinya.

2. Multikulturalisme dalam Ajaran Islam

Hakikat dari dimensi multikulturalisme ini tersirat kuat dalam Islam dengan pernyataan bahwa Islam adalah yang mengasihi sesamanya. Pengejawantahan dari pernyataan tersebut tidak hanya dalam konteks teologis, tetapi sosial budaya. Islam, seperti yang tecermin dalam sikap Rasulullah, juga sangat menghargai eksistensi pluralitas budaya dan agama. Secara teoretik, multikulturalisme mengandaikan adanya kesadaran internal yang inklusif dan mengejawantah dalam perilaku sosial. Kehidupan yang beragam baik dari corak, suku etnik, kabilah, bahasa, dan nasionalisme keberagamaan bukan sebagai sesuatu yang baru dalam Islam.[20]

E. ASPEK PENGEMBANGAN MULTIKULTURALISME DALAM PLURALISME AGAMA

Materi multikulturalisme memang sempat menghangat di media massa dan menjadi bahan diskusi di sejumlah forum, tapi sayangnya tidak diikuti dengan sejumlah upaya secara sungguh-sungguh dan kontinyu untuk memformulasikannya ke dalam gagasan yang lebih aplikatif.[21] Bahkan dapat dikatakan, upaya mempromosikan konsep

[20] Paulo Freire, *Politik Pendidikan: Kebudayaan, Kekuasaan, dan Pembebasan* (*The Politic of Education: Culture, Power, and Liberation*), terj. Agung Prihantoro dan Fuad Arif Fudiyantanto, Cet. VII, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, h. 39.

[21] Budiyono H.D., *Membina Kerukunan Hidup Antar-umat Beragama*, Yogyakarta: Kanisius, 1983.

pendidikan multikultural sebagai bagian dari upaya meredam potensi konflik horizontal maupun vertikal bangsa akibat salah paham soal SARA belum berjalan secara signifikan. Sebaliknya, para elite politik dan elite agama, atau pakar ilmu sosial dalam menganalisis akar persoalan konflik cenderung menjadikan kesenjangan ekonomi dan sosial sebagai kambing hitam.[22]

Materi pendidikan agama misalnya lebih terfokus pada mengurusi masalah *private affairs* (*al-ahwal al-syakhsiah*), semacam masalah keyakinan seorang hamba dengan Tuhannya, *face to face*. Seakan masalah surga atau kebahagiaan hanya dapat diperoleh dengan ibadah atau akidah saja. Sebaliknya, pendidikan keagamaan kurang peduli dengan isu-isu umum (*al-ahwal al-ummah*) semacam sikap antikorupsi, wajibnya transformasi sosial, dan kepedulian terhadap sesama.

Kajian dan pembahasan pokok-pokok tentang multikulturalisme dan dihubungkan dengan kondisi negara Indonesia saat ini, kiranya menjadi jelas bahwa multikulturalisme perlu dikembangkan di Indonesia, karena justru dengan kebijakan inilah dapat memaknai dan memahami ke-bhinneka tunggal ika-an, dan keragaman dalam kehidupan masyarakat secara baik, seimbang, dan proporsional. Dengan kebijakan ini pula dapat menerapkan persatuan Indonesia dan mengembangkan semangat nasionalisme sebagaimana diharapkan.

Alternatif lain yang banyak dikemukakan untuk mengatasi, paling tidak mengurangi, masalah budaya dan karakter bangsa yang dibicarakan itu adalah pendidikan. Pendidikan dianggap sebagai alternatif yang bersifat preventif karena pendidikan membangun generasi baru bangsa yang lebih baik. Sebagai alternatif yang bersifat preventif, pendidikan diharapkan dapat mengembangkan kualitas generasi muda bangsa dalam berbagai aspek yang dapat memperkecil dan mengurangi penyebab berbagai masalah budaya dan karakter bangsa.

[22] Noorsena Bambang, *Religi dan Religiositas Bung Karno*, Denpasar: Yayasan Ali Jagadhita Press, 2000, Diakses pada 26 Oktober 2017.

Memang diakui bahwa hasil dari pendidikan akan terlihat dampaknya dalam waktu yang tidak segera, tetapi memiliki daya tahan dan dampak yang kuat di masyarakat.

F. BUDAYA PERNIKAHAN MASYARAKAT ISLAM INDONESIA SEBAGAI NILAI KEHARMONISAN ADAT, AGAMA, DAN NEGARA

Berbagai hukum yang diadopsi oleh masyarakat Nusantara, ternyata sebelumnya masyarakat yang mendiami jejeran kepulauan Nusantara dipercaya sudah memiliki norma hukum yang berasal dari ajaran budaya lokal (hukum adat).[23] Terjadinya defusi kebudayaan yang diaktori oleh beberapa peradaban Asia dan Eropa di bumi Nusantara, menjadi alasan penting terjadinya akulturasi dan evolusi kebudayaan masyarakat Indonesia, dan diyakini sebagai alasan kuat terjadinya pluralisme hukum di Indonesia.[24]

Peradaban India memperkenalkan ajaran Hindu, peradaban Arab memperkenalkan ajaran Islam,[25] dan peradaban Eropa memperkenalkan *civil law* kepada masyarakat Nusantara melalui kolonialismenya.[26]

---

[23] Ratno Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia*, Yogyakarta: Teras, 2008, h. 3. Hukum adat adalah hukum non-statutair yang sebagian besar adalah hukum kebiasaan dan sebagian hukum Islam. Hukum adat juga bisa dikatakan sebagai hukum yang hidup sebagai penjelmaan jiwa rakyat, yang berdasarkan fitrah rakyat dan terus-menerus tumbuh dan berkembang seperti hidup itu sendiri. Ade Maman Suherman, *Pengantar Perbandingan Sistem Hukum*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012, h. 244.

[24] Adanya keanekaragaman adalah modal utama terjadinya proses evolusi, tanpa adanya keanekaragaman, proses evolusi tidak dapat terjadi. Djoko T. Iskandar, *Evolusi*, Cet. ke-4, Jakarta: Universitas Terbuka, 2008, h. 40. Evolusionisme merupakan suatu cara pandang yang menekankan perubahan lambat-laun menjadi lebih baik atau lebih maju dari sederhana ke kompleks. Sebagai kebalikan dari evolusi adalah revolusi yang berarti perubahan yang cepat. Ahmad Fedyani Saifuddin, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*, Jakarta: PrenadaMedia Group, 2005, h. 99.

[25] M. Abdul Karim, *Islam Nusantara*, Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007, h. 14. Hukum Islam juga sering disebut hukum *syara'*, merupakan titah Allah tentang perbuatan manusia mukallaf atau dengan arti apa-apa yang dikehendaki Allah sebagai pencipta manusia untuk diperbuat atau tidak diperbuat oleh manusia. Amir Syarifuddin, *Hukum Pernikahan Islam di Indonesia*, Jakarta: PrenadaMedia Group, 2011, h. 3.

[26] Edi Sedryawati, *Budaya Indonesia: Kajian Arkeologi, Seni, dan Sejarah*, Jakarta: Raja-

Civil law dalam bahasa Indonesia sering diterjemahkan sebagai hukum sipil, kata hukum sipil ini juga digunakan oleh Sudikno dalam tulisannya tentang *Perbuatan Melawan Hukum oleh Pemerintah*.[27] Fakta ini pun berlaku juga tentang budaya pernikahan yang dipraktikkan oleh masyarakat Indonesia.

Setelah beberapa tahun bangsa Indonesia merdeka, tepatnya pada tahun 1974, negara berhasil melegalkan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Pernikahan, yang kemudian dikenal dengan Undang-Undang Pernikahan (UUP). Sebelum UUP ini disahkan, masyarakat Indonesia berada dalam perdebatan panjang tentang apakah hukum adat atau hukum Islam yang akan diberlakukan bagi masyarakat Islam Indonesia. Sebagai upaya dalam menjembatani perseteruan tersebut, negara kemudian mengeluarkan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 14 Tahun 1970 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman, Pasal 27 ayat (1) mengatur bahwa "hakim sebagai penegak hukum dan keadilan wajib menggali, mengikuti, dan memahami nilai-nilai hukum yang hidup dalam masyarakat."[28]

Masyarakat dan Pemerintah Indonesia terus berbenah dalam menciptakan produk hukum yang berkarakter keindonesiaan, setelah Undang-Undang Pernikahan dan Undang-Undang tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman diberlakukan, masyarakat Islam Indonesia mendesak pemerintah supaya membuat produk hukum yang sejalan dengan ajaran Islam. Seruan dan permintaan masyarakat Islam tersebut kemudian direspons positif oleh Pemerintah Indonesia. Pada tahun 1991 Suharto selaku Presiden Republik Indonesia masa itu mengeluarkan produk hukum berupa Instruksi Presiden (INPRES) Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Syariah

Grafindo Persada, 2007, h. 316-317.

[27] Baca Sudikno Mertokusumo, *Perbuatan Melawan Hukum oleh Pemerintah*, Cet. ke-3, Yogyakarta: Cahaya Atma Pustaka, 2016, h. 1.

[28] Ihrom, *Adat Pernikahan Toraja Sadan dan Tempatnya dalam Hukum Positif Masa Kini*, Yogyakarta: UGM Press, 1981, h. 7.

(KHS), yang dapat digunakan sebagai pedoman dalam menyelesaikan permasalahan bagi yang memerlukannya, baik instansi pemerintah maupun masyarakat luas. Dari tahun 1991 sampai pertengahan 2011, secara kajian peraturan perundang-undangan Indonesia, instruksi presiden tidak memiliki kekuatan mengikat layaknya peraturan perundang-undangan, sehingga, berkisar pada tahun itu KHS hanya bersifat sebagai sebuah pedoman hakim agama dalam menyelesaikan perkara.

KHS mulai mendapatkan porsi dalam sistem peraturan perundang-undangan Indonesia sejak disahkannya Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan, Pasal 7 undang-undang ini mengatur tentang jenis dan hierarki peraturan perundang-undangan, lebih jelasnya, Pasal 7 ini mengatur, bahwa jenis dan hierarki peraturan perundang-undangan terdiri atas:

1. Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.
2. Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat.
3. Undang-undang/peraturan pemerintah pengganti undang-undang.
4. Peraturan pemerintah.
5. Peraturan presiden.
6. Peraturan daerah provinsi.
7. Peraturan daerah kabupaten/kota.

Berangkat dari Pasal 7 Undang-Undang Republik Indonesia No. 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan di atas, dapat dikatakan bahwa INPRES pada masa pemerintahan Presiden Suharto atau sebelum disahkannya Undang-Undang No. 12 Tahun 2011 sama atau setara dengan peraturan pemerintah setelah Undang-Undang Republik Indonesia No. 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan itu disahkan.

Pandangan masyarakat Indonesia terdapat tiga budaya hukum

yang selalu dipraktikkan, yakni ada hukum adat, hukum Islam, dan hukum negara. Melihat realitas tersebut, maka pada tulisan ini akan mencoba membahas mengenai hubungan atau relasi antara hukum adat, hukum agama, dan hukum negara dalam pernikahan masyarakat Islam Indonesia belakangan.

1. Definisi Tunggal tentang Hukum?

Fakta yang tidak terelakkan sepanjang tradisi pendidikan hukum adalah hukum tidak memiliki definisi tunggal, setiap pakar dan ahli hukum memiliki definisi tersendiri dalam menafsirkan dan menjelaskan maksud dari terma hukum itu sendiri, sampai saat ini belum ditemukan kesepakatan para ahli dan pakar tentang definisi hukum. Menurut Soekanto, memang sangat sulit untuk merumuskan definisi hukum, oleh karenanya dia mencoba untuk mengantarkan para pemula yang sedang mempelajari hukum dengan memberikan penjelasan melalui ilustrasi berikut:

> "Bukankah definisi itu merupakan pernyataan dari ciri-ciri suatu gejala atau fenomena yang dikenal. Berarti kata Soekanto, apabila hukum tidak bisa dirumuskan, maka hukum otomatis hukum itu tidak bisa dikenal ciri-cirinya atau tidak ada hukum sama sekali. Apabila hukum memang tidak ada, maka para hakim, pengacara, jaksa, polisi maupun ahli-ahli hukum hidup dalam dunia yang serba semu; kenyataannya tidaklah demikian."[29]

Melihat realitas di atas, Soekanto kemudian menjawab alasan mengapa hukum itu cukup sukar untuk dirumuskan dalam satu definisi yang tunggal. Menurutnya, alasan penting hukum itu memiliki definisi yang beragam adalah karena disebabkan perseteruan dua kubu, yakni di satu sisi ada pihak pertama yang membangun argumentasi berdasarkan pemikiran yang sempit tentang hukum, dan di sisi lain

[29] Soekanto, *Antropologi Hukum: Materi Pengembangan Ilmu Hukum Adat*, Jakarta: Rajawali Pers, 1984, h. 7.

terdapat pihak yang membangun argumentasi berdasarkan pemikiran yang sangat terbuka dan luas. Kubu yang berargumentasi sempit memandang bahwa hukum itu sebatas pada apa yang disahkan atau dipositifkan oleh raja, penguasa, atau negara; dan kubu kedua memandang hukum adalah sebagai bagian dari jaringan sosial yang sangat luas dan kompleks.[30]

Sarjana hukum yang melihat hukum secara luas melihat bahwa hukum sebagai bagian dari sarana untuk menjaga atau memelihara kestabilan dan ketertiban sosial (*social order/social control*). Adapun para sarjana hukum yang melihat hukum secara sempit beralasan bahwa hukum adalah sebuah diskursus yang mandiri, independen, dan sarana untuk menciptakan ketertiban atau ketaatan masyarakat atas hukum (*legal order*).

Para sarjana hukum yang memandang bahwa kemunculan hukum sebagai alat pengendali dan ketertiban sosial (*social order*), dalam tradisi pembelajaran hukum (*rechtsleer*) sering disebut sebagai para sarjana hukum yang membangun kajian dengan menggunakan perspektif yuridis empiris (*das sein*, *constitution in realita*, *law in action* atau *legal culture*: aspek sosiologi hukum [*sociology of law*] filsafat hukum (*philosophy of law*), politik hukum [*legal policy*], teori hukum [*legal theory*], psikologi hukum [*physicology of law*] dan lain sebagainya). Adapun para sarjana hukum yang memandang hukum sebagai unsur independen yang harus ditaati oleh masyarakat untuk menciptakan masyarakat yang taat hukum atau masyarakat yang legalistik (*legal order*), dalam tradisi pembelajaran hukum (*rechtsleer*) sering kali dikategorikan sebagai para sarjana hukum yang menggunakan perspektif yuridis normatif (*legal substance*, *legal doctrin*, *law in books*, *das sollen*, *ius constitutum*, *constitutuion in formalia*, *legal positivism*, *legal dogmatic*, *rechts dogmatighed*, atau bahasa familiernya di Tanah Air adalah positifisme hukum).

[30] Soekanto, *Antropologi Hukum*, *Materi Pengembangan Ilmu Hukum Adat*, h. 8.

Kebanyakan sarjana hukum yang melihat hukum itu secara sempit beralasan bahwa norma hukum sangat berbeda dengan norma sosial lainnya, norma hukum harus memiliki sifat memaksa dan mengandung sanksi atau ada akibat hukum bagi orang yang melanggar norma itu, sedangkan norma sosial tidak memiliki kekuatan memaksa layaknya norma hukum. Salah satu contoh dari perspektif hukum yang sempit ini, bisa dilihat pada *analytical jurisprudence* (positifisme sosiologis) dan *reine rechtslehre* (positifisme yuridis). Positifisme sosiologis dipelopori oleh tokoh besar dalam hukum, yakni John Austin (1790-1859). Austin melihat hukum sebagai sebuah perintah dari penguasa negara, sehingga hakikat hukum menurut Austin adalah hukum itu sendiri yang terletak pada unsur perintah itu sendiri, di mana hukum itu dipandang sebagai suatu sistem yang tetap, logis, dan tertutup.[31]

Adapun positifis yuridis dipelopori oleh Hans Kelsen (1881-1973). Bagi Hans Kelsen, hukum merupakan suatu keharusan yang mengatur tingkah laku manusia sebagai makhluk rasional, sehingga menurut Kelsen hukum harus dibersihkan dari anasir-anasir yang nonyuridis, seperti unsur sosiologis, politis, historis, bahkan etis. Pemikiran inilah kemudian dikatakan sebagai teori hukum murni.[32]

Salah seorang sarjana hukum yang melihat hukum itu secara luas adalah Friedrick Karl von Savigny (1779-1861), oleh beberapa sarjana hukum belakangan dikategorikan sebagai tokoh atau ahli hukum yang membangun argumentasinya secara historis. Salah satu ungkapan monumental Savigny yang selalu dirujuk oleh beberapa sarjana hukum belakangan dalam mengkaji hukum, yakni ungkapannya yang mengatakan *des Recht vird nicht gemacht, es ist un wird mes dem Volke*, pada intinya ungkapan ini ingin menegaskan bahwa sesungguhnya hukum itu tidak dibuat oleh siapa pun, melainkan hukum itu dite-

[31] Sukarno Aburaera, dkk., *Filsafat Hukum*, Jakarta: PrenadaMedia Group, 2013, h. 107-108.
[32] *Ibid*., h. 109. Lihat juga, Hans Kelsen, *Teori Hukum Murni: Dasar-dasar Ilmu Hukum Normatif*, terj. Raisul Muttaqien, Cet. ke-16, Bandung: Nusa Media, 2016, h. 1.

mukan dalam suatu masyarakat, dan hukum yang benar-benar hidup hanyalah hukum kebiasaan.[33]

Apabila merujuk pada ungkapan Savigny tersebut, maka tidak bisa dimungkiri lagi bahwa hukum tidak akan jauh dari jiwa raga (*volksgeist*) bangsanya sendiri, di mana setiap masing-masing bangsa memiliki ruang dan waktu yang berbeda-beda. *Volkseist* itu sendiri dibumikan melalui bahasa, adat-istiadat, dan organisasi-organisasi masyarakat yang berbeda-beda sesuai dengan tempat dan zamannya masing-masing. Sehingga, *volksest* harus diartikan sebagai filsafat hidup suatu bangsa yang tumbuh berkembang melalui pengalaman dan tradisi pada masa lampau.[34]

2. Legalitas atau Tinjauan Yuridis atas Berlakunya Hukum Adat, Hukum Islam, dan Hukum Negara di Indonesia

Dalam kajian hukum sebelumnya, kata legalitas (acuan yuridis) sering kali dilemparkan untuk memberikan penjelasan terhadap sebuah tindakan atau aktivitas yang *mendasarkan* diri pada suatu aturan atau hukum positif yang tertulis dan sudah disahkan oleh pejabat negara yang berwenang dalam suatu bangsa/negara. Pada dasarnya, munculnya kata legalitas berawal dari hasil penggalian para sarjana hukum terhadap ajaran hukum pidana, yang pada perkembangannya dijadikan sebagai sebuah asas hukum oleh para sarjana hukum, dan diyakini sudah menjadi ajaran hukum umum yang tidak saja bersifat lokal layaknya kaidah hukum pada suatu negara, namun sudah menjadi ajaran hukum yang bersifat universal atau lintas tempat (*locus*) dan waktu (*tempus*) dari hukum positif.

Dalam hukum pidana, asas legalitas ini sangat familier dengan sebutan asas *nullum delictum*, di mana secara detail asas ini menyatakan

[33] Teguh Prasetyo dan Abdul Halim Barkatullah, *Ilmu Hukum dan Filsafat Hukum*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011, h. 112.

[34] Lili Rasjidi dan B. Arief Sidarta, *Filsafat Hukum: Mazhab dan Refleksi*, Cet. ke-2, Bandung: Remaja Rosdakarya Offset, 1994, h. 30-31.

nullum delictum nulla poena sine praevia lege ponali.[35] Arti dari asas *nullum delictum* ini misalnya bisa dilihat dalam Pasal 1 ayat (1) Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP), mengatakan bahwa: "suatu peristiwa pidana atau perbuatan pidana tidak dapat dikenai hukuman, selain atas kekuatan peraturan undang-undang pidana yang sudah ada sebelum peristiwa atau perbuatan pidana tersebut."

Mengacu pada penjelasan di atas tentang maksud dari kata legalitas, maka pada penjelasan di bawah ini akan menguraikan acuan hukum atau dasar hukum dari berlakunya hukum adat, hukum Islam, dan hukum negara di Indonesia, khususnya pada persoalan pernikahan. Berdasarkan Undang-Undang Dasar (UUD) Negara Kesatuan Republik Indonesia Tahun 1945 yang dijadikan sebagai acuan dasar dalam pembangunan peraturan perundang-undangan nasional, negara Indonesia mengakui dan menghormati kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak-hak tradisionalnya, ketentuan ini misalnya bisa dilihat pada Pasal 18B ayat (2) yang mengatakan: "Negara mengakui dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak-hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang diatur dalam undang-undang."

Melihat Pasal 18B ayat (2) UUD tersebut yang dijadikan sebagai landasan yuridis atas berlakunya hukum adat di Indonesia, maka dapatlah dikatakan bahwa segala praktik adat yang dilakukan oleh masyarakat hukum adat dihormati sepenuhnya oleh negara, dengan catatan bahwa praktik adat itu tetap berjalan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan tidak melanggar atau bertentangan dengan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Selama ini hukum adat yang diakui eksistensinya oleh Negara Kesatuan Republik Indonesia, negara juga mengakui eksistensi agama dan segenap ajarannya. Dasar atau acuan yuridis tentang ketentuan

[35] Bachsan Mustafa, *Sistem Hukum Indonesia Terpadu*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2013, h. 161.

ini misalnya bisa dilihat dalam Pasal 28E dan Pasal 29 ayat (1) dan (2) Undang-Undang Dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia Tahun 1945. Pasal ini mengatur dan berbunyi sebagai berikut:

Pasal 28

(1) Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali.
(2) Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya
(3) Setiap orang berhak atas kebebasan berserikat, berkumpul, dan mengeluarkan pendapat.

Pasal 29

(1) Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa.
(2) Negara menjamin kemedekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

Dari aturan di atas, sangat terlihat bahwa negara Indonesia sangat mengakui eksistensi agama di Indonesia, terlebih lagi bagi agama Islam sebagai agama mayoritas masyarakat Indonesia yang mencapai kurang lebih 90 persen penduduknya beragama Islam.

Bagaimana jika Negara Kesatuan Republik Indonesia mengakui eksistensi hukum adat dan hukum agama, lantas bagaimana dengan hukum negara itu sendiri. Dalam Pasal 1 ayat (3) Undang-Undang Dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia Tahun 1945 mengatur bahwa negara Indonesia adalah negara hukum. Dari pasal ini sangat jelas, bahwa segala hukum yang diproduksi oleh pejabat negara yang berwenang, maka negara mengakui atas segala produk hukum yang dihasilkan tersebut.

Dalam persoalan pernikahan, hubungan antara ketiga hukum itu misalnya bisa dilihat pada Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Pernikahan. Pasal 1 dan 2 dari undang-

undang ini mengatakan bahwa:

Pasal 1

Pernikahan ialah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.

Pasal 2

(1) Pernikahan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu.
(2) Tiap-tiap pernikahan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Dari ketentuan peraturan itu sangat terlihat bagaimana harmonisasi dan integrasi antara hukum adat, hukum agama, dan hukum negara dalam membentuk entitas hukum yang baik, hukum yang sesuai dengan jiwa raga masyarkat Indoensia, dan sesuai dengan budaya hukum masyarakat Indonesia itu sendiri, sehingga, mudah dipahami dan dipraktikkan oleh masyarakat itu sendiri.

3. Harmonisasi dan Integrasi Pernikahan Adat, Islam, dan Negara

Pernikahan merupakan salah satu aktivitas yang selalu mendapatkan perhatian khusus sepanjang peradaban manusia, baik dalam pradaban masyarakat tradisional maupun pada masyarakat modern. Pernikahan bagi masyarakat adat tidak saja sebatas ikatan antara kedua mempelai (mantin laki-laki dan perempuan), namun pernikahan bagi masyarakat adat adalah sarana untuk mempertemukan kedua keluarga laki-laki dan perempuan, yang bertujuan untuk membentuk keluarga yang lebih luas, dan memiliki tata cara atau proses-proses tersendiri atau proses lokal dalam mempraktikkan pernikahan itu.[36]

Adapun, dalam Islam, masyarakat Islam membenarkan ada tata-

[36] Tolib Setiadi, *Intisari Hukum Adat Indonesia*, Bandung: Alfabeta, 2013, h. 221-223.

cara sendiri ketika menjalankan proses-proses pernikahan, baik proses pernikahan itu didasarkan pada norma-norma yang terkandung dan diyakini benar dalam ajaran Islam, maupun proses itu didasari atas kebudayaan lokal di mana Islam itu berpijak, baik pada proses masa-masa pemilihan jodoh (*taaruf*), peminangan (*khitbah*), akad pernikahan, hingga pada waktu pesta pernikahan (*walīmatu al-urts*) dilangsungkan.[37]

Pandangan masyarakat adat dan Islam inilah kemudian diakomodir oleh peraturan perundang-undangan di Indonesia dalam memberikan pengertian tentang maksud dari pernikahan. Seperti yang sudah diutarakan di atas, pernikahan bagi masyarakat Indonesia dalam tinjauan yuridis, sebagaimana yang diatur dalam Pasal 1 Undang-Undang Kesatuan Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 tentang Pernikahan, pernikahan ialah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.

Berangkat dari ilustrasi di atas, maka pada pembahasan di bawah ini akan diperlihatkan sisi harmonisasi dan integrasi dari hukum adat, hukum Islam, dan hukum negara dalam pernikahan masyarakat Jawa, Makassar, dan Sasak di Indonesia.

a. Pernikahan Masyarakat Jawa[38]

Para sarjana sosial humaniora, baik sarjana lulusan universitas berlabel agama hingga pada universitas berlabel umum menyadari

[37] Amir Syarifuddin (ed.), *Hukum Pernikahan Islam di Indonesia antara Fiqih Munakahat dan Undang-Undang Pernikahan*, Jakarta: PrenadaMedia Group, 2011, h. 48, 49, 61, dan 155.

[38] Pada bagian ini, merujuk pada hasil penelitian yang dilakukan oleh Asrori Saud dan Abd. Halim yang disponsori oleh IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Lihat Asrori Saud, "*Islam dalam Budaya Lokal: Hubungan Agama dengan Adat, Suatu Studi tentang Makna Simbolis Pelaksanaan Pernikahan di Kraton Yogyakarta*", Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tahun 1997/1998, 17-74. Lihat juga Abd. Halim, "*Integrasi Islam dengan Budaya Jawa: Studi Hubungan Nilai Budaya dengan Hukum Islam dalam Upacara Pernikahan dan Kematian dalam Masyarakat Islam Yogyakarta*", Proyek Peningkatan Perguruan Tinggi Agama IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001, h. 55-70.

bahwa akulturasi kebudayaan masyarakat lokal Jawa dan kebudayaan Islam diyakini sebagai peristiwa penting atas terbentuknya Islam Jawa di Indonesia. Akulturasi kebudayaan Jawa dan Islam itu tidak saja sebatas pada hal-hal teologis, namun merambat juga ke dataran-dataran perilaku sosial masyarakat lainnya, dan tidak terkecuali pada persoalan pernikahan. Dalam praktik pernikahan masyarakat Islam Jawa mengenal beberapa proses penting dalam menjalankan pernikahan itu, baik dari aktivitas pemilihan pasangan hingga pada upacara-upacara pernikahan, proses-proses yang dimaksud antara lain: tahap paling awal adalah memilih dan pemilihan pasangan; kesediaan dan persetujuan pernikahan dari kedua mempelai; lamaran dan *peningsetan*; *majang tarub* (penghiasan dan penyiapan tempat pernikahan); *siraman* (mandi); *lenggahan midodareni* (berjaga); *ijabipun pengantin* (akad nikah); *dauping pengantin* (mempertemukan kedua mempelai); *lenggahan ageng* (resepsi); *jangan menir*; *sepekenan*; dan *selapanan.*

Masyarakat Jawa dalam proses pemilihan jodoh atau pasangan suami istri, mengenal tiga unsur penting, yakni melihat calon pasangan berdasarkan *bibit*, *bobot*, dan *bebet*. Melihat *dari* segi *bibit* maksudnya, melihat calon pasangan dari sisi asal usul atau internal keluarga dari calon mempelai, apakah rentetan keturunan dari calon pasangan memiliki kebudayaan, perilaku, akhlak, atau mungkin dari strata sosial masyarakat yang sejalan dengan nilai-nilai lokal Jawa atau tidak. Meninjau dari sisi *bobot* maksudnya, melihat calon pasangan dari segi internal pribadi calon pasangan sendiri, baik dari sisi finansial, amanah, kemapanan, kesiapan mental (jiwa dan raga), ataupun kepribadian sehari-hari calon mempelai dalam menjalankan hubungan pernikahan.

Adapun menyeleksi calon pasangan dari sisi *bebet* maksudnya, sederhananya adalah melihat calon pasangan dari segi apakah calon mempelai memiliki solidaritas, integritas, simpatik sosial, dan akhlak yang baik dalam berinteraksi dan bergaul dalam masyarakat. Bagi masyarakat agamawan, hal pertama yang sering dilihat ialah kemampuan

dan ketaatan calon pasangan dalam menjalankan ajaran agama Islam. Dalam pernikahan masyarakat Jawa, mengenal ajaran tentang suami dan istri yang baik, suami yang dikatakan baik/ideal apabila mampu melindungi (*hangayomi*) keluarga, mencintai sepenuh hati atau mampu menciptakan suasana yang romantis dalam keluarga (*hangayemi*), dan mampu memberi nafkah yang halal lagi baik kepada istri (*hangayani*) dan keluarga.

Adapun istri yang baik/ideal apabila memiliki sifat *mugen*, *tegen*, dan *rigen*. *Mugen* merupakan tipe istri yang tidak sering meninggalkan rumah atau keluyuran tanpa alasan yang baik, apabila ada istri yang sering meninggalkan rumah tanpa alasan yang bisa dibenarkan, maka biasanya akan dikatakan istri yang *mugen*. *Tegen* merupakan tipe istri yang bekerja keras, atau rajin dan tekun mengerjakan perkerjaan rumah, seperti memasak, mengasuh anak, mencuci, dan lain sebagainya. *Rigen* merupakan tipe istri yang mampu mengelola nafkah yang diberikan oleh suami, seperti pandai mengelola atau memanajemen kebutuhan, pemasukan dan pengeluaran rumah tangga. Keseluruhan ajaran di atas dipercaya sebagai hasil akulturasi ajaran lokal masyarakat Jawa dan ajaran Islam.

Setelah calon pasangan dianggap layak untuk menjadi pendamping hidup atau keluarga calon mempelai pria atau wanita sudah melakukan pengamatan atau penyelidikan secara diam-diam terhadap calon mempelai (*dom sumuruping banyu*), maka langkah selanjutnya adalah kedua calon mempelai akan ditanyakan tentang apakah mereka benar-benar setuju untuk menjalin hubungan yang lebih serius (pernikahan), tahapan ini dalam masyarakat Jawa sering disebut sebagai tahap persetujuan pernikahan. Apabila kedua calon mempelai sudah siap untuk menjalin ikatan pernikahan, maka keluarga pria akan menentukan kapan akan dilakukan atau dilaksanakan acara lamaran. Biasanya, waktu lamaran akan disesuaikan dengan waktu yang ditentukan oleh keluarga calon mempelai wanita, namun tidak jarang juga keluarga calon mempelai wanita mengikuti kesiapan dari keluarga ca-

lon mempelai pria, dan pemberitahuan tentang kesiapan keluarga calon mempelai wanita untuk menyambut keluarga calon mempelai pria dalam melakukan lamaran biasanya disampaikan melalui perwakilan (delegasi) dari keluarga pria.

Jika waktu lamaran telah disetujui oleh kedua belah pihak, baik keluarga dari calon mempelai pria maupun calon mempelai wanita, maka kedua keluarga calon mempelai akan mempersiapkan dengan antusias, dengan tujuan supaya lamaran tersebut benar-benar sukses. Dalam proses lamaran ini ada beberapa hal penting yang ditanyakan, baik itu bersifat formalitas maupun bersifat untuk meyakinkan keluarga calon mempelai pria bahwa calon mempelai wanita belum ada yang melamar, pertanyaan yang dimaksud adalah apakah calon mempelai wanita sudah ada yang punya atau belum.

Pertanyaan itu bertujuan untuk menyatakan secara tegas dan resmi bahwa calon mempelai wanita yang akan dilamar oleh calon mempelai pria benar-benar belum ada pria lain yang melamarnya. Aktivitas menanyakan kesediaan calon mempelai wanita untuk menikah ini oleh masyarakat Jawa biasa disebut sebagai *penantun pengantin wanito*. Apabila proses lamaran atau pinangan sudah selesai, maka akan dilanjutkan pada proses mempersiapkan tempat terlaksananya pernikahan. Penting untuk diketahui, lamaran atau pinangan tidaklah memiliki sifat hukum yang mengikat layaknya pernikahan, baik secara hukum adat, hukum Islam maupun hukum negara, yang memiliki kekuatan hukum mengikat hanya pernikahan.

Apabila dalam kurun waktu tertentu lamaran atau pinangan itu terdapat atau ditemukan hal-hal yang melanggar ketentuan adat, agama, negara, ataupun ada perjanjian yang dilanggar oleh yang bersangkutan, maka bisa saja lamaran itu dibatalkan secara langsung atau melalui musyawarah keluarga. Adapun penikahan tidak bisa dibatalkan layaknya pinangan maupun lamaran. Pernikahan hanya dapat dibatalkan berdasarkan ketentuan hukum yang ada, baik hukum adat, agama, maupun negara.

Setelah lamaran calon mempelai pria diterima oleh keluarga dan calon mempelai wanita, maka proses selanjutnya yaitu akan dilakukan upacara *peningsetan*. Upacara ini merupakan acara yang bertujuan untuk mengikat hubungan batin antara calon suami dan istri (*ningseti*) supaya tidak berpaling kepada orang lain. Biasanya, barang-barang yang digunakan dalam *peningsetan* (*peningset*) ini merupakan barang-barang yang berharga, dan biasanya berbentuk 16 jenis *peningset*, di antaranya: *pertama*, cincin emas polos yang tidak berujung pangkal, yang bermakna kedua mempelai benar-benar sudah saling mengikat dan akan segera melakukan pernikahan dan pernikahan. *Kedua*, ikat pinggang yang terbuat dari kain tenun (*setagen*), maknanya supaya kedua mempelai mampu menerima fakta kehidupan. *Ketiga*, sindur, maknanya supaya kedua mempelai selalu hidup rukun dan segera mendapatkan keturunan.

Keempat, *semekan/kemben*, melambangkan bahwa wanita harus selalu menjaga kehormatan diri dan keluarganya. *Kelima*, kain *truntum/trubus*, maknanya supaya pernikahannya tetap lestari dan selalu menumbuhkan rasa cinta dan kasih sayang, sehingga mampu menghadapi sisi terang dan sisi gelap kehidupan. *Keenam*, perlengkapan pakaian wanita, yang bermakna bahwa suami bertanggung jawab atas sandang dan pangan istri, dan harus mampu menuntun keluarga untuk beribadah kepada Allah.

Ketujuh, *jadah* (sejenis makanan yang sangat halus dan lengket), melambangkan bahwa kedua keluarga mempelai selalu disertai dengan kehalusan dan kelengketan, sehingga kedua mempelai tidak bisa dipisahkan oleh rintangan apa pun. *Kedelapan*, *jenag alot*/wajib (sejenis makanan yang sangat manis terbuat dari tepung beras ketan, gula, kelapa, dan dimasak sampai liat [*alot*]), melambangkan supaya hubungan kedua mempelai tetap erat dan selalu mendapatkan hidup yang manis dan bahagia. *Kesembilan*, pisang *sanggan*, yang bermakna pihak laki-laki bertanggung jawab atas keluarganya, dan kedua orang tua bertanggung jawab atas penikahan putra putrinya.

Kesepuluh, *suruh ayu* dan *gedang ayu* (sejenis alat kecantikan dan hiasan diri). *Kesebelas*, *benang lawe* yang berfungsi untuk mengikat pisang, yang bermakna bahwa calon mempelai wanita sudah diikat oleh orang tertentu (calon mempelai pria). *Kedua belas*, jeruk guling, melambangkan bahwa kedua mempelai sudah menikah dan harus bisa hidup mandiri (tidak bergantung pada orang tua). *Ketiga belas*, nasi *golong* (nasi putih yang dibentuk bulat-bulat), melambangkan bahwa kedua orang tua mempelai sudah bertekat untuk menikahkan kedua calon mempelai.

Keempat belas, *urip-urip* (terdiri dari ayam jantan, *lencur*/uang diberikan kepada orang tertenu sebagai saksi), ayam jantan melambangkan pihak laki-laki siap bertanggung jawab atas pernikahan itu, orang yang menerima *lencur* sebagai saksi bahwa calon mempelai wanita sudah ada yang memiliki. *Kelima belas*, *pesing* (pakaian yang diberikan oleh calon pengantin pria kepada nenek calon pengantin wanita), melambangkan bakti calon mempelai pria kepada nenek calon mempelai wanita. Syarat ini dipenuhi apabila nenek calon pengantin wanita masih hidup. *Keenam belas*, *pelangkah* (pakaian yang diberikan oleh calon pengantin pria kepada kakak calon pengantin wanita), melambangkan bahwa kakak calon mempelai wanita sudah mengizinkan atas pernikahan tersebut. Syarat ini diberikan apabila calon mempelai wanita memiliki kakak yang belum menikah.

Setelah lamaran dan *peningsetan* selesai, maka akan dilakukan aktivitas berupa *majang tarub*, ini merupakan serangkaian kegiatan dalam menghias rumah/tempat yang akan digunakan untuk melakukan pernikahan oleh kedua mempelai. Hal yang dihias dalam kegiatan ini adalah depan rumah (*tratag*)/*tarub*, depan kamar tidur (*senthong tengah/kerobongan*), dan kamar tidur yang akan digunakan oleh kedua mempelai setelah melangsungkan pernikahan. Dalam *tarub*, ada beberapa tumbuhan (*tuwuhan*) dan buah-buhan yang dipakai sebagai hiasan dan sekaligus sebagai simbol filosofis masyarakat Jawa. Unsur tumbuh-tumbuhan di antaranya daun beringin (*godhong ringin*), me-

lambangkan supaya kedua mempelai bisa melindungi dan mengayomi anak-anaknya; daun kluwih (*godhong kluwih*), melambangkan supaya selalu mendapatkan keberhasilan dan kelebihan di sektor kehidupan; daun dadap serep (*godhong dhadhap srep*), melambangkan supaya tetap tenang, tenteram, dan selalu diberi kesehatan; daun rumput alang-alang (*godohong suket alang-alang*), melambangkan supaya terhindar dari kejahatan makhluk gaib; daun apa-apa (*godhong apa-apa*), melambangkan supaya terbebas dari segala malapetaka; dan tebu *arjuno*, melambangkan kesetiaan dan cinta kasih abadi suami istri. Adapun unsur buah-buhan di antaranya padi (*pari*), pisang raja talun (*gendhang raja ralun*), dan kelapa gading.

Kerobongan sering dijadikan tempat suci yang berisi beberapa unsur penting, di antaranya *lara blonyo* (patung sepasang mempelai), yang melambangkan penjaga rumah tangga; lampu *ajug-ajug*, yang melambangkan ketenangan dan keindahan; *kecahan* (diyakini sebagai tempat meludah Dewi Sri); kendi (*gendhi*), diletakkan di atas piring yang terbuat dari tanah liat dan berisikan air Sungai Gajah Wong dan Sungai Opak, melambangkan penyatuan antara mikro dan makro kosmos/keabadian; *klemuk* (sejenis guci yang berisi gabah, jagung, beras merah, kacang ijo, telur ayam, abon-abon, petat suri, kaca, kemiri, kendi, dan wajib [berupa uang]), melambangkan kemakmuran dan keselamatan dunia dan akhirat; kain syarat/*bangun tulak*, melambangkan sebagai tolak bala atau kejahatan; terakhir adalah jempana dan tandu, melambangkan kesetaraan antara manusia tanpa dibatasi oleh golongan dan status sosial.

Acara selanjutnya setelah aktivitas menghias lokasi pernikahan, adalah siraman atau kegiatan memandikan kedua mempelai pria dan wanita sebelum melakukan ijab kabul. Kegiatan ini bertujuan untuk membersihkan kedua mempelai dari percikan dosa dan segala sifat yang tidak baik. Ada beberapa unsur yang harus ada dalam air siraman, di antaranya: bunga *sritaman* (mawar, melati, dan kenanga), daun kluwih, daun kara, daun apa-apa, daun awar-awar, turi, daun *dhadhap*

serep, daun alang-alang, dan daun *dlingo bengle* (empon-empon). Dari unsur siraman tersebut memiliki tujuan supaya kedua mempelai selalu mendapatkan nama yang harum/baik dalam masyarakat, pernikahannya bisa abadi, dalam menjalani kehidupan tidak sombong dan selalu mencerminkan kehidupan yang sederhana, terhindar dari segala gangguan yang ada, dan supaya dalam menjalani kehidupan selalu mendapatkan keselamatan dan kebahagiaan.

Setelah acara siraman selesai, maka pada malam harinya akan dilakukan aktivitas berjaga/*midodareni*. Pada malam ini, keluarga akan berkumpul sambil duduk (*lenggahan mododareni*) secara huruf U untuk menunggu atau menyongsong hari pernikahan yang akan jatuh pada keesokan harinya, yang diiringi dengan berdoa pada Allah Swt. supaya pernikahan itu dirahmati dan diridhai, dan berharap supaya pengantin wanita pada hari pernikahan bisa terlihat seperti bidadari, sehingga pernikahan itu benar-benar mantap dan tidak ada keraguan sedikit pun. Pada malam ini, perlengkapan bacaan yang disediakan adalah tafsir Al-Ibriz, dan doa-doa dan selawat Rasul yang berbahasa Indonesia (teks Arab yang diubah ke dalam teks Indonesia, untuk mengantisipasi para hadirin yang tidak mampu membaca teks Arab). Setelah acara *midodareni* ini selesai, maka akan dilanjutkan dengan acara akad nikah dan ijab kabul.

Dalam acara ijab kabul, tidak jauh berbeda dengan tradisi Islam pada umumnya, dan disesuaikan dengan ketentuan hukum di Indonesia, yakni harus disaksikan oleh pejabat administrasi negara yang berwenang, dalam hal ini adalah dilakukan oleh Kantor Urusan Agama (KUA). Dalam akad nikah masyarakat Islam Jawa, ada lima komponen yang harus ada, di antaranya kedua mempelai (pria dan wanita), wali mempelai wanita, dua orang saksi, ijab dan kabul, dan mahar atau maskawin. Setelah akad nikah selesai, maka kedua mempelai akan dipertemukan secara resmi berdasarkan adat Jawa, yang dalam budaya Jawa disebut sebagai *dauping* (pertemuan pengantin).

Setelah semua acara di atas selesai, maka akan disongsong oleh

acara yang sangat meriah yang sering disebut sebagai acara *lenggahan ageng* (resepsi). Acara ini adalah tempat pertemuan semua keluarga dari mempelai pria maupun dari keluarga wanita. Tidak sekadar keluarga besar yang menghadiri, namun semua kerabat, sahabat, rekan, dan kawan dari kedua mempelai ikut diundang untuk menghadiri acara ini. Setelah acara ini berakhir, maka akan berakhir pula serangkaian budaya pernikahan masyarakat Jawa.

b. Pernikahan Masyarakat Makassar

Dalam pernikahan adat masyarakat Makassar mengenal dua bentuk pernikahan adat, yakni pernikahan dengan cara peminangan dan pernikahan dengan cara *annyala*. Pernikahan dengan cara peminangan tidak jauh berbeda dengan pernikahan pada umumnya yang dilakukan dengan cara meminang, hanya saja barangkali terdapat kearifan lokal Makassar yang membedakannya dengan daerah-daerah lain di Indonesia yang memiliki kearifan lokal yang beragam. Pernikahan secara meminang juga sering dibahasakan sebagai pernikahan yang sejalan atau resmi berdasarkan adat Makassar. Adapun pernikahan yang dilakukan secara *annyala* merupakan pernikahan yang dilakukan dengan cara diam-diam atau kawin lari.

Menurut bahasa Sulawesi Selatan, *annyala* bisa diartikan sebagai tindakan penyelewengan atau tindakan yang salah, sehingga dikatakan pernikahan *annyala* karena pernikahan jenis ini dilakukan tidak berdasarkan adat istiadat masyarakat Makassar. Dalam praktiknya, pernikahan *annyala* karena disebabkan oleh adanya ketentuan adat yang tidak terpenuhi oleh kedua mempelai. Pernikahan jenis ini sangat rawan terjadinya konflik, tidak jarang masyarakat yang melalukan pernikahan *annyala* mendapatkan kecaman keras dari masyarakat, terkadang bisa berujung pada kekerasan fisik dan tidak jarang terjadi konflik yang berdarah. Masyarakat yang melakukan pernikahan secara *annyala* biasanya akan pergi secara langsung ke rumah penghulu adat/imam desa untuk mencari perlindungan dari serang-

an masyarakat atau keluarga yang tidak setuju dengan pernikahan itu.[39] Penghulu adat/imam desa dalam pernikahan *annyala* ini sering kali menjadi seorang mediator atas pelanggaran adat atau hal-hal pernikahan yang tidak memenuhi ketentuan adat yang dialami oleh mempelai pria ataupaun mempelai wanita.

Dalam pernikahan *annyala*, masyarakat Makassar mengenal beberapa jenis dari pernikahan ini, di antaranya: *pertama*, pernikahan *annyala* yang dilakukan secara *silariang*. Dalam bahasa Makassar, *silariang* berarti lari bersama. Jadi, secara sederhana pernikahan ini terjadi atas dasar kedua calon mempelai pria dan wanita sudah sepakat untuk melakukan pernikahan, yang mendorong kedua calon mempelai lari bersama-sama atau mendatangi secara rahasia penghulu adat/imam desa untuk mencari perlindungan dan segera dinikahkan. Ada beberapa alasan atau indikasi pernikahan ini terjadi, yakni bisanya adanya pemaksaan dalam pernikahan, adanya unsur ketidakmampuan pihak pria untuk memenuhi kehendak keluarga mempelai perempuan, dan adanya perbedaan status sosial yang tidak memungkinkan mereka untuk menikah secara normal layaknya penikahan pada umumnya.

Kedua, pernikahan *annyala* yang dilakukan secara *nilariang*. Dalam bahasa Gowa, *nilariang* berarti melarikan dengan paksa. Jadi, secara sederhana pernikahan jenis ini terjadi dengan secara calon mempelai pria membawa lari calon mempelai wanita dengan cara paksa ke tempat atau kediaman penghulu adat/imam desa untuk mencari perlindungan dan minta segera untuk dinikahkan. Biasanya, pernikahan jenis ini terjadi dikarenakan peminangan sang pria ditolak oleh pihak wanita, dan adanya penghinaan dari pihak wanita kepada pihak pria.

Ketiga, pernikahan *annyala* yang dilakukan secara *erangkale*. Dalam bahasa Gowa, *erangkale* berarti membawa diri. Jadi, secara se-

[39] A. Rahim Mame, *Adat dan Upacara Pernikahan Daerah Sulawesi Selatan*, Sulawesi Selatan: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, 1978, h. 21-22.

derhana pernikahan jenis ini terjadi karena calon mempelai wanita datang secara sendirinya ke rumah calon mempelai pria, kemudian kedua calon mempelai wanita dan pria meminta penghulu adat/ imam desa untuk mencari perlindungan dan meminta penghulu unutuk segera menikahkannya.[40]

Menariknya, dalam adat pernikahan masyarakat Makassar, pernikahan tidak hanya sebatas pada aktivitas yang dilakukan oleh mempelai pria dan wanita, tetapi dianggap sebagai aktivitas seluruh keluarga dan kerabat mempelai pria dan wanita. Pernyataan ini akan terlihat pada proses pemilihan mempelai pria dan wanita, biasanya kedua orang tua, keluarga, dan kerabat mempelai pria dan wanita akan sangat berhati-hati dalam menikahkan anaknya, terutama bagi mempelai wanita, hal ini disebabkan oleh nilai lokal Makassar yang menjadikan anak wanita sebagai sebuah lambang kehormatan (*siri-masiri* dan *siri-ripakasiri*) bagi seluruh keluarga.[41]

Selain nilai-nilai *siri* yang selalu dibudayakan oleh masyarakat Makassar dalam berinteraksi sosial, mereka juga dituntut untuk mengimbanginya dengan rasa simpatik, solidaritas sosial, menebarkan rasa kasih sayang, dan selalu melestarikan persaudaraan antarmasyarakat. Sifat simpatik dan solidaritas sosial inilah kemudian dikenal sebagai *pacce* oleh masyarakat Makassar. Jadi, *pacce* ini bagi masyarakat Makassar sering dijadikan sebagai unsur penting dalam melengkapi atau menyempurnakan dari perilaku-perilaku *siri*.[42]

---

[40] *Ibid*., h. 23-24.

[41] Seperti yang ditulis oleh Jawahir, *siri-masiri* adalah kesadaran moral dan ditafsirkan oleh masyarakat Makassar sebagai suatu kehormatan yang mengandung penilian diri dan penilaian masyarakat yang mendorong orang untuk berperilaku baik, bertindak benar, dan untuk mencapai tingkat kemanusiaan yang sempurna. Adapun, siri-ripakasiri merupakan suatu tolak ukur dari sebab akibat terhadap pelanggaran publik dan tolak ukur terhadap kehormatan keluarga, dan siri-ripakasiri sering kali dijadikan oleh para pengamat Adat Makassar sebagai sarana untuk memahami dan menjawab pertanyaan mengapa siri dijadikan sebagai sarana serangan dan pebelaan oleh masyarakat. Lebih jelas lihat, Jawahir Thontowi, *Hukum, Kekerasan dan Kearifan Lokal Penyelesaian Sengketa di Sulawesi Selatan*, (Yogyakarta: Pustaka Fahima, 2007), h. 79-126.

[42] Jawahir Thontowi, *Hukum, Kekerasan dan Kearifan*....., h. 79-126.

Dalam pernikahan masyarakat Makassar, ada beberapa proses pernikahan yang dikenal, yakni meliputi upacara sebelum peminangan, upacara peminangan, upacara pernikahan, upacara persiapan pesta pernikahan, dan upacara pesta pernikahan. Sebelum melakukan peminangan, masyarakat Makassar mengenal istilah *acini rorong/acini ampe*, tahap ini merupakan tahap penyelidikan mempelai pria kepada mempelai wanita, tidak jarang pada acara ini diutus seorang kepercayaan dari pihak pria untuk menyelidiki apakah wanita yang akan dipinang benar-benar cocok atau tidak, dan apakah utusan itu sudah berhasil melakukan peraba-rabaan kepada sang wanita (*appesak-pesak*). Apabila seorang utusan sudah mendapatkan informasi positif tentang wanita yang akan dipinang, maka selanjutnya akan direncanakan untuk melakukan tahap berikutnya, yakni berupa kunjungan informal/diam-diam/rahasia (*abbisik-bisik*) keluarga calon mempelai pria ke rumah/kediaman calon mempelai wanita, aktivitas ini dikenal dengan istilah *ajjangang-jangang*.

Jika dalam kunjungan tersebut terdapat sinyal positif dari keluarga mempelai wanita mengenai adanya niat peminangan dari calon mempelai pria, maka selanjutnya akan rencanakan kapan waktu yang tepat untuk melakukan peminangan (*mange assuro*). Setelah peminangan sudah diterima, maka akan dimusyawarahkan mengenai waktu pelaksanaan persiapan pesta pernikahan dan pesta pernikahan. Menariknya, satu hari sebelum akan dilaksanakannya pesta pernikahan, mempelai wanita akan melewati proses siraman (*korontigi*), dan sebelum proses siraman dimulai mempelai wanita diharuskan membaca Al-Qur'an untuk memastikan bahwa mempelai adalah Muslim, dan kemampuannya membaca Al-Qur'an dengan benar itu diharapkan nanti mampu mengajarkan anak dan keturunannya Al-Qur'an.

Dalam acara pembacaan Al-Qur'an ini mempelai perempuan ditemani oleh para anak-anak dan wanita desa, dan akan ditutup oleh bacaan Al-Qur'an dari imam desa. Setelah upaca membaca Al-Qur'an usai, masyarakat Makassar akan membaca sejarah kelahiran Nabi dan

Sholawat al-Barzanji (*barasanji*). Penting untuk diketahui, menurut Jawahir, imam desa pada masyarakat Makassar berada di bawah naungan Kementerian Agama, dan memiliki beberapa fungsi di antaranya sebagai pengajar agama, mencatat pernikahan (administrasi), dan sering kali berfungsi sebagai mediator atas terjadinya konflik pernikahan yang dilakukan secara *annyala*.[43]

c. Pernikahan Masyarakat Sasak[44]

Masyarakat suku Sasak adalah penduduk pribumi Pulau Lombok Provinsi Nusa Tenggara Barat. Masyarakat suku Sasak dalam menjalankan pernikahannya, mengenal beberapa proses, yakni meliputi proses sebelum pernikahan, proses pernikahan, dan proses setelah pernikahan.

■ *Proses Sebelum Pernikahan*

Pada upacara sebulum pernikahan, masyarakat suku Sasak melewati beberapa proses kebudayaan atau tradisi, di antaranya: *pertama*, tradisi *midang*. Tradisi *midang* merupakan kegiatan bertamu seorang pria ke rumah seorang wanita yang ditaksirnya dengan tujuan untuk lebih saling mengenal antara pria dan wanita, dan dilakukan pada malam hari, dengan catatan seorang pria harus mengikuti tata cara, tata krama, atau aturan *midang*. Pada dasarnya, budaya *midang* ini dilakukan dengan pakaian adat suku Sasak, yakni *besapuk*, *betamper*, *be-*

[43] Mengenai penjelasan detail tentang praktik ril proses pernikahan masyarakat Makassar, bisa dibaca pada tulisan, A. Rahim Mame, *Adat dan Upacara Pernikahan Daerah Sulawesi Selatan*..., h. 29-46. Ada beberapa langkah imam desa dalam menyelesaikan sengketa pernikahan yang dilakukan secara *annyala*, di antaranya: langkah pertama kali akan mengikuti standar yang diterapkan dalam hukum pernikahan dalam Islam, setelah itu pernikahan akan dilakukan berdasarkan ketentuan UUP Republik Indonesia No. 1 Tahun 1974, dan selanjutnya kedua mempelai akan diminta membuat surat keterangan status kedua mempelai (perawan/jejaka), surat keterangan orang tua, surat keterangan asal usul, dan surat pernyataan persetujuan pernikahan. Untuk lebih jelas silahkan baca, Jawahir Thontowi, *Hukum, Kekerasan dan Kearifan*, h. 148-168, dan 211-215.

[44] Dalam pernikahan masyarakat suku Sasak, lihat Murdan, "*Pernikahan Masyarakat Adat: Studi Pernikahan Masyarakat Suku Sasak dalam Perspektif Antropologi Hukum*", Tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga sejak 2015.

leang, dan *bedodot/bebebet*,[45] namun, seiring dengan perkembangan budaya berpakaian masyarakat Sasak, atribut itu belakangan kurang diperhatikan.

Kedua, tradisi *nemin*. Tradisi ini merupakan kegiatan para wanita sasak dalam menjamui para pria yang sedang bertamu ke rumahnya pada malam hari. Dalam tradisi *nemin* (menjamu), seorang *dedar*[46] biasanya akan menggunakan pakaian yang paling elegan, atau pakaian adat Sasak berupa *lambung*, *lewet*, *payas*[47] dan alat-alat kosmetik tradisional lainnya. Tujuan dari alat percantik diri ini adalah supaya seorang wanita kelihatan cantik di depan para pria yang sedang *midang* ke rumahnya, sehingga diharapkan banyak pria yang tertarik kepadanya. Alasannya cukup sederhana, nilai yang berkembang dalam masyarakat setempat adalah semakin banyak pria yang menyukai seorang wanita, maka wanita itu akan mendapatkan kepuasan dan kebanggaan tersendiri, dan akan menjadi kegengsian tersendiri bagi wanita tersebut dalam masyarakat.

Ketiga, tradisi *ngumbuk* atau *ngombok*. Tradisi *ngumbuk/ngombok* merupakan pemberian benda-benda berharga atau jasa oleh seorang pria (*bajang*) kepada seorang wanita (*dedare*) yang disukainya, dengan tujuan untuk mengambil simpati seorang wanita, dengan

[45] *Sapuk* adalah sejenis ikat kepala yang dilipat dan didesain berdasarkan ketentuan adat istiadat suku Sasak. *Tamper* adalah sejenis kain yang berbentuk kain tenun yang belum dijahit dan bersifat memanjang, digunakan sebagai penutup dari tenun yang belum dijahit dan bersifat memanjang, digunakan sebagai penutup dari tenun yang belum dijahit dan bersifat memanjang, digunakan sebagai bagian pusar sampai betis dan cara pemakaiannya yakni bagian depan harus ujung dari kain dan lebih menjulur ke bawah, sehingga akan terlihat sebagai pria sejati. *Leang* adalah sejenis kain memanjang yang lebih kecil dari *tamper*, dan digunakan untuk menutup bagian luar atas dari *tamper*. Adapun *dodot* digunakan untuk mengeratkan *tamper* dan *leang* yang diletakkan di bagian pinggang.

[46] *Dedare* adalah perempuan yang sudah memasuki akil balig dan belum pernah menikah.

[47] *Lambung* adalah pakaian adat suku Sasak yang dikhusus bagi perempuan, dan fungsinya adalah sama dengan baju hem lengan pendek yang pada umumnya digunakan sebagai penutup bagian tubuh dari bawah leher sampai bawah pinggang; *lewet* merupakan pakaian adat suku Sasak yang diperuntukkan bagi perempuan dan biasanya digunakan sebagai penutup bagian tubuh dari pinggang sampai atas mata kaki; *payas* adalah atribut-atribut yang sering digunakan oleh perempuan-perempuan suku Sasak supaya kelihatan cantik, dan biasanya diletakkan di bagian rambut.

harapan bahwa seorang wanita jatuh hati, suka, atau tertarik kepada pria yang bersangkutan. Dalam tradisi pernikahan masyarakat Sasak, *umbukan/ombokan* sering dijadikan sebagai sarana untuk menyampaikan rasa ketertarikan seorang pria kepada seorang wanita, apabila *umbukan* itu diterima oleh wanita yang bersangkutan, maka secara otomatis pria dan wanita tersebut akan dinyatakan berpacaran (*beberayean*), tanpa harus diungkapkan secara verbal tentang ketertarikan seorang pria kepada seorang wanita tersebut.

Tradisi *ngumbuk/ngombok* belakangan ini sering dipraktikkan ketika hari-hari besar Islam, terutama menjelang lebaran dan puasa. Ada beberapa hari besar Islam tempat dipraktikkannya *ngombok/ngumbuk* ini, di antaranya menjelang hari Idul Fitri, Idul Adha, Maulid Nabi Muhammad saw., Isra Miraj, Nisfu Syaban, *roah kembian* acara ini dipraktikkan sebelum puasa Ramadhan dilakukan yakni sore pertama menjelang magrib bulan suci Ramadhan. Adapun bentuk *umbukan/ombokan* ini bisa berupa alat-alat kosmetik, pakaian, ayam jantan, dan sebagainya, namun yang paling sering dijadikan *umbukan* di antara itu semua adalah sabun mandi dan ayam jantan.

Keempat, tradisi *beberayean*. Setelah proses *mengumbuk* dilakukan, maka proses selanjutnya adalah kedua pria dan wanita itu akan dikatakan *beberayean* oleh masyarakat sekitar, dan secara otomatis kedua pria dan wanita akan menjalani proses *beberayean.* Secara sederhana, *beberayean* adalah sejalan dengan berpacaran yang dikenal dalam masyarakat Indonesia belakangan. Menariknya, pada proses *beberayean/berayean* tidak mengenal istilah setia/kesetiaan, atau tidak mesti memiliki seorang pacar saja seperti istilah kesetian dalam berpacaran yang dikenal dalam beberapa budaya modern saat ini.

Dalam praktik *beberayean/berayean* seorang pria atau wanita bisa saja memiliki *beraye* (pacar) lebih dari satu/seorang, jika seorang wanita disukai banyak pria, maka bisa jadi dia akan memilki *beraye* (pacar) yang banyak, begitu juga dengan seorang pria (*bajang*) yang disukai banyak wanita (*dedare*) bisa jadi akan memiliki pacar yang cu-

kup banyak. Sehingga, pada proses inilah baik pria maupun wanita akan bersaing secara sehat untuk mendapatkan pria atau wanita yang diidam-idamkan, dan pada proses inilah wanita maupun pria akan menyeleksi dengan pertimbangan yang sangat matang mengenai pria atau wanita yang tepat untuk diajak menikah dengannya. Setelah proses ini selesai, maka akan terjadi apa yang disebut dengan *merarik* atau proses pernikahan.

Kelima, tradisi *merarik*. Tradisi *merarik* merupakan tradisi pernikahan masyarakat sasak yang dimulai dari tradisi lari bersama (*pelai bareng*), persembunyian (*besebo/tesebok*), makan bersama kedua mempelai (*mangan keruak/mangan perangkat*), *bersejati*, dan *nyelabar*. Tradisi lari bersama (*pelai bareng*) merupakan tindak lanjut dari proses-proses pernikahan yang dijalani oleh pria dan wanita yang setuju untuk menikah, dan dilakukan setelah tenggelam matahari atau magrib sampai jam 24 atau pertengahan malam. Dalam praktiknya, apabila seorang wanita suka dan setuju untuk menikah dengan ajakan seorang pria, maka pada saat inilah seorang wanita akan membuat beribu-ribu alasan untuk bisa keluar dari rumahnya, dengan tujuan supaya pelariannya tidak diketahui oleh orang tua atau seluruh keluarga dan kerabatnya.

Setelah pelarian keduanya berhasil, maka proses selanjutnya adalah seorang wanita akan dibawa ke rumah kepala dusun (kadus), sahabat, keluarga, atau mungkin ke rumah sang pria itu sendiri untuk disembunyikan. Setelah perempuan dibawa ke rumah kadus/*keliang*, atau ke rumah keluarga, kerabat, sahabat atau mungkin kerumah calon mempelai pria seniri, maka biasanya masyarakat setempat menamakan aktivitas ini dengan tradisi atau budaya *besebo* atau *tesebok*.[48]

[48] *Besebo* ini dalam konteks pernikahan adalah kegiatan pihak laki-laki untuk menyembunyikan seorang perempuan yang akan dinikahinya ke rumah atau tempat yang tidak diketahui oleh keluarga yang wanita, yang jika keluarga wanita mencari calon istrinya maka dia tidak akan ditemukan. Bisanya pihak pria akan menyembunyikannya ke tempat yang jauh dari domisili perempuan, bisa ke rumah temannya atau ke rumah keluarganya. Dalam arti normal bahasa Sasak, *besebo* artinya adalah bersembunyi.

Setelah pelariannya ini berhasil, maka kedua wanita dan pria akan disebut *pengantin* oleh masyarakat setempat, dan secara spontan semua masyarakat akan antusias menyambut pengantin perempuan dengan cara melihat dan mengajak dialog atau berkomunikasi langsung dengan calon mempelai wanita, tujuannya adalah untuk mempererat hubungan dan mengakrabkan masyarakat calon mempelai pria dengan pengantin perempuan (calon mempelai wanita). Pada proses ini, pengantin perempuan dan pengantin pria tidak diperbolehkan tidur bersama karena dianggap belum sah hubungan mereka selaku suami istri, disebabkan karena belum terlaksananya proses pernikahan dan pernikahan yang sah berdasarkan hukum Islam. Aktivitas ini kemudian oleh masyarakat setempat disebut sebagai *mangan keruak/ mangan perangkat*.

Tradisi *mangan keruak* merupakan tradisi makan bersama antara calon mempelai pria dan mempelai wanita di tempat persembunyian dengan menggunakan satu piring. Tradisi ini merupakan salah satu aktivitas yang tidak pernah ditinggalkan oleh keluarga calon mempelai pria ketika kedua pengantin telah tiba di tempat persembunyiannya atau tempat singgah sementara sebelum pernikahan dilakukan. Ketika pengantin telah tiba di tempat persembunyian, maka secara langsung masyarakat mempelai pria akan mengambil ayam di sekitaran rumah tempat persembunyian tersebut untuk disembelih, biasanya masyarakat sekitar tidak akan marah ketika ayamnya diambil tanpa sepengetahuannya, karena ini dianggap sebagai bagian dari tradisi yang sudah lama dipraktikkan (lumrah).

Setelah ayam beserta seregapan masakan sudah matang dan siap saji, maka kemudian akan dibacakan doa dan zikir bersama yang dipimpin oleh kiai atau tuan guru (tokoh agama Islam Sasak), dan kemudian akan disajikan kepada pengantin laki-laki dan perempuan untuk di-*mangan keruak*-kan. Setelah *mangan keruak* ini usai, maka pengantin perempuan akan ditemani tidur oleh seorang perempuan dari keluarga laki-laki, sedangkan pengantin laki-laki akan mencari

rumah saudaranya tempat tinggal sementara. Kemudian keesokan harinya akan berlangsung proses *bersejati*.

Tradisi *bersejati* merupakan kegiatan kepala dusun (kadus) calon mempelai pria (pengantin laki-laki) untuk memberitahu atau mengabari kadus calon mempelai wanita (pengantin perempuan), bahwa mempelai wanita sudah berada di dusun kediaman mempelai pria. Tradisi bersejati ini dilakukan selambat-lambatnya 2 (dua) malam 1 (satu) hari setelah lari bersama (*pelai bareng*) pengantin laki-laki dan pengantin perempuan yang dihitung malam lari bersama (*pelai bareng*) sebagai malam pertama, dan kadus pengantin laki-laki diwajibkan menggunakan pakaian adat lengkap suku Sasak.

Setelah berita tentang pelarian antara pengantin laki-laki dan pengantin perempuan diketahui oleh kadus pengantin perempuan, maka seketika itu juga kadus dari pengantin perempuan diwajibkan untuk mengabari keluarga pengantin perempuan, dan kadus juga harus memerintahkan keluarga mempelai perempuan supaya berkenan untuk membuka ruang musyawarah sebesar besarnya kepada perwakilan dari keluarga pengantin laki-laki yang akan datang *nyelabar*, tujuannya adalah supaya segera terlaksana pernikahan yang berdasarkan hukum Islam.

Tradisi *nyelabar* ini merupakan tradisi musyawarah antara keluarga pengantin perempuan dan keluarga pengantin laki-laki yang diadakan di kediaman keluarga pengantin perempuan. Dalam praktiknya, tradisi *nyelabar* dilakukan sekurang-kurangnya 7 (tujuh) orang perwakilan dari pengantin laki-laki dan semua keluarga pengantin perempuan, dengan ketentuan bahwa perwakilan dari keluarga pengantin laki-laki diwajibkan dan diharuskan untuk menggunakan pakaian lengkap adat suku Sasak.

Dalam acara ini, rombongan dari perwakilan keluarga pengantin laki-laki terlebih dahulu akan menemui kadus dari pengantin perempuan, kemudian kadus pengantin perempuan akan mendampingi rombongan *nyelabar* keluarga pengantin laki-laki untuk menemui

rombongan keluarga perempuan untuk bermusyawarah mengenai semua proses adat dan agama yang akan dilakukan. Ada beberapa hal yang dimusyawarahkan dalam acara ini, di antaranya adalah mengenai maskawin pengantin perempuan, keridhaan wali dari pengantin perempuan untuk mengawini pengantin perempuan, dan waktu pernikahan dilangsungkan. Setelah disepakati mengenai maskawin, keridhaan wali dari pengantin perempuan, serta waktu pelaksanaan pernikahan, maka menjelang pernikahan akan dimulai, wali dan rombongan dari pengantin perempuan akan dijemput oleh perwakilan dari pengantin laki-laki di rumah atau kediaman wali pengantin perempuan menuju lokasi atau tempat acara pernikahan akan dilangsungkan.

- ***Proses Masa Pernikahan/ Ngawinan***

Setelah proses pra-pernikahan sudah dijalani baik dari *saling pidang*, *saling temin*, *beberayean/berayean*, *lari bersama*, *besebo*, *mangan keruak*, *bersejati*, *dan nyelabar*, maka proses selanjutnya adalah proses pernikahan yang sesungguhnya, yakni pernikahan berdasarkan ajaran Islam. Ada beberapa kalangan yang ikut terlibat pada pernikahan ini, di antaranya adalah keluarga laki-laki, keluarga perempuan, kadus/*keliang* sebagai perwakilan pemerintahan dan sekaligus tokoh adat, tokoh agama (kiai atau tuan guru), dan KUA. Dalam tradisi pernikahan masyarakat Sasak, kedua mempelai akan dikawinkan oleh bapak kiai jika keluarga atau wali perempuan menyerahkan sepenuhnya kepada kiai, dan apabila wali perempuan menginginkan untuk mengawinkan anaknya dengan dirinya sendiri, maka bapak kiai akan memberi sepenuhnya kepada wali mempelai wanita, namun putusan tentang sah atau tidaknya pernikahan itu tetap akan ditentukan oleh bapak kiai dan semua hadirin yang menghadiri atau menyaksikan pernikahan itu.

Biasanya, sebelum diputuskan sah tidaknya pernikahan itu, bapak kiai akan melemparkan pertanyaan kepada semua hadirin yang

menyaksikan pernikahan tersebut dengan pertanyaan "apakah sah/tidak sah?" Jika semua hadirin mengatakan "sah!", maka bapak kiai/tuan guru akan mengesahkan pernikahan/pernikahan tersebut. Biasanya, upacaya pernikahan masyarakat sasak selalu dilaksanakan di masjid-masjid dusun tempat kediaman mempelai pria.

Setelah kedua mempelai menyelesaikan pernikahan secara ajaran Islam, masyarakat Sasak akan memenuhi administrasi negara berupa pencatatan pernikahan di kantor-kantor desa yang bersangkutan untuk mendapatkan buku nikah. Namun, dalam praktik belakangan pencatatan pernikahan harus dilakukan oleh pejabat KUA, baik pejabat KUA yang datang secara langsung pada waktu acara pernikahan itu, ataupun dengan cara kedua mempelai beserta kiai desa dan kepala dusun datang secara langsung ke KUA untuk mencatatkan pernikahannya.

■ *Proses Setelah Pernikahan*

Setelah pernikahan atau proses ijab kabul ini selesai, maka proses selanjutnya adalah keluarga pengantin laki-laki akan melakukan musyawarah dengan keluarga-keluarga dekat pengantin laki-laki mengenai waktu pelaksanaan acara pesta pernikahan, musyawarah antara keluarga perempuan dan rombongan perwakilan dari pengantin laki-laki ini dinamakan *rebak pucuk/mucuq*.

Dalam acara *mucuq/rebak pucuq*, tata caranya adalah sejenis dengan *nyelabar*, hanya saja letak perbedaannya adalah *nyelabar* membicarakan mengenai maskawin, wali, dan waktu perkawian, sedangkan *mucuq/rebak pucuq* membicarakan mengenai *sedauh*,[49] dan pesta pernikahan serta waktu pelaksanaannya, dengan ketentuan keluarga pengantin laki-laki harus mengikuti waktu yang dikehendaki oleh ke-

[49] *Sedauh* adalah pemberian keluarga laki-laki berupa benda-benda yang akan digunakan oleh keluarga perempuan sebagai alat untuk menjalani pesta pernikahan di kediaman pengantin perempuan (*nanggep*). Dalam *sedauh* ini, biasanya berupa seekor Karbau atau sapi, beras, seregapan atribut memasak (sendok, kayu bakar, kelapa kering, bawang merah, bawang putih, dan sebagainya).

luarga pengantin perempuan. Pesta pernikahan ini masyarakat suku Sasak sering menamakannya dengan sebutan atau istilah *begawe* atau *nanggep*.[50]

- ***Upacara Begawe (Pesta Pernikahan)***

Pada praktiknya, *begawe* berlangsung selama tiga hari, hari pertama dinamakan sebagai *jelo pesilaq/jelo raos* (hari penyebaran undangan), hari kedua disebut sebagai *malem* dan *jelo ayon* (malam dan hari kunjungan keluarga), dan hari ketiga disebut sebagai *malam* dan *jelo gawe* (malam dan hari kuncungan seluruh tamu undangan).

Begawe adalah pesta puncak pernikahan dalam adat Sasak, biasanya dimeriahkan dengan bermacam-macam alat musik kesenian lokal dan akan dihadiri oleh semua masyarakat desa. Sebelum acara *begawe* dimulai, masyarakat setempat terlebih dahulu akan mempersiapkan *taring* sebagai tempat dilaksanakannya acara *begawe*. *Taring* ini sejenis dengan *terob*, namun letak perbedaannya yakni *taring* dibuat dari bambu sebagai tiang penyangga dan pelepah kelapa sebagai atapnya, tentu pelepah kelapa tersebut diulat dengan rapi sehingga mampu menahan panas dan hujan, ulatan dari pelepah kelapa ini kemudian masyarakat sekitar menamakannya dengan sebutan *kelansah*. *Taring* (tempat acara pernikahan berlangsung) biasanya sudah siap dipakai sejak 7 hari sebelum dilaksanakan *begawe*.

Jelo menyilak/raos (hari menyebarkan undangan). Pada hari penyebaran undangan (*menyilak*), biasanya masyarakat dan remaja-remaja desa baik gadis maupun bujangan akan berkumpul di bawah

[50] *Begawe* adalah pesta pernikahan yang dilakukan oleh keluarga pengantin laki-laki di kediaman pengantin laki-laki, dan ini bukan pesta seperti yang biasa dilakukan oleh beberapa masyarakat agamis dan suku-suku lainnya, namun acara ini adalah acara yang berlangsung selama 3 (tiga) hari, dan sebelum tiga hari ini ada hal-hal yang harus dipersiapkan lebih dahulu, bisa saja persiapannya berlangsung selama satu bulanan. Sehingga *begawe* ini bagi masyarakat yang belum punya kecukupan untuk melakukannya, terlebih dahulu akan mencari atau mengumpulkan dana untuk melakukannya. Adapun *nanggep* adalah pesta pernikahan yang dilakukan oleh keluarga perempuan di rumah atau kediaman keluarga pengantin perempuan, dan waktu pelaksanaannya adalah berlangsung selama 2 hari, yang terdiri dari hari penyebaran undangan (*menyilaq*) dan hari pesta pernikahan (*nanggep*).

taring setelah waktu zuhur masuk, dan *menyilak* dimulai setelah waktu asar masuk. Dalam praktiknya, orang yang berperan penting dalam menyebarkan undangan ini adalah semua pria dan wanita desa, dan para penyebar undangan diwajibkan menggunakan pakaian adat, di mana satu rombongan *menyilak* akan berjumlah tiga orang (*penyilak*), yang terdiri dari satu pria dan diikuti oleh dua gadis desa.

Dalam tradisi *menyilak*, pria bertugas sebagai orang yang akan menyampaikan secara verbal mengenai isi undangan pernikahan itu, sedangkan dua gadis desa akan membawa bukti undangan yang dibawa menggunakan *penginang kuning* (sejenis baskom yang berukuran kecil) yang berisi *rokok*, *apuh*, *buak* (buah pinang), *lekok* (daun sirih), *lekes* (daun pinyang), *lompak* (sejenis dompet yang terbuat dari daun pisang untuk membungkus *rokok*, *buak*, *apuh*, *lekok*, dan *lekes*).

Malem ayon merupakan malam kedatangan dan perkumpulan atau malam keakraban semua sahabat, keluarga, dan masyarakat dusun pengantin pria. Pada malam ini, semua hadirin akan dijamui dengan kecil-kecilan atau jamuan ala kadarnya berupa kue-kue dan buah-buahan lokal. Setelah malam ini berakhir, maka akan disambut dengan *jelo ayon*, hari inilah hari berkumpulnya semua keluarga dan sahabat pengantin pria baik yang datang dari luar desa maupun keluarga yang sedesa mempelai pria.

Tujuan dari acara ini adalah untuk memperkuat hubungan kekeluargaan dan persahabatan. Menjelang magrib tiba, maka *jelo ayon* secara otomatis akan berakhir, dan akan disongsong kemudian dengan malam puncak acara pesta pernikahan, yakni *malem gawe* (malam pesta pernikahan).

Malem gawe adalah malam yang paling ditunggu oleh semua masyarakat desa, karena pada malam ini akan dihibur oleh berbagai kesenian lokal suku Sasak, seperti kesenian *rudat*, *gemelan*, *gendang belek/dadok*, *joget*, *jangger*, dan *singe*. Pada malam ini, tidak saja yang ikut menghadiri masyarakat desa, namun masyarakat antardesa pun ikut menghadiri acara ini, terutama para bujangan. Setelah malam ini

berkahir, maka keesokan harinya secara langsung akan jatuh pada hari inti *begawe*.

Jelo gawe merupakan hari puncak pesta pernikahan. Pada *jelo gawe* masyarakat Sasak biasanya akan menyembelih beberapa ekor sapi atau karbau untuk dimasak dan dihidangkan kepada para tamu undangan, masyarakat sekitar, dan semua yang menghadiri acara itu, baik yang diundang maupun yang tidak diundang. Pada hari inilah semua tamu akan datang berbondong-bondong sesuai dengan *pesilaan* (undangan) yang telah disampaikan oleh tim *pesilak* (pengundang), dan para hadirin akan dihibur dengan musik-musik tradisonal yang diundang (*tetanggep*) oleh keluarga pengantin pria (*epen gawe*). Setelah semua undangan dan para hadirin dijamu, maka akan ditutup dengan makan bersama (*mangan banjar*), dan acara ini akan resmi berakhir dengan terlaksananya tradisi *dudus pengantin.*

Tradisi *dudus pengantin* merupakan tradisi siraman dan pemandian kepada mempelai pria dan wanita, disaksikan oleh seluruh masyarakat desa, dan bersifat anjuran dalam arti tidak diwajibkan. Namun, dalam praktiknya kegiatan *dudus pengantin* ini adalah salah satu aktivitas yang tidak pernah ditinggalkan oleh masyarakat Sasak, ini disebabkan oleh kepercayaan masyarakat setempat yang bermakna bahwa melalui *dudus pengantin* ini diharapkan kedua mempelai awet dan abadi pernikahannya, sehingga segala tingkah laku dan tutur kata yang tidak diinginkan tidak terjadi/terkabulkan, dalam bahasa masyarakat setempat adalah *kadin sak endek kedudusan.*

Pada dasarnya, acara *dudus pengantin* ini sejenis dengan acara siraman dalam budaya Jawa, namun letak perbedaannya adalah pada tata cara dan atribut-atribut yang digunakan. Atribut yang digunakan adalah: *pertama*, sebuah kendi yang berukuran besar dan diisi dengan air sampai penuh, daun pucuk pohon beringin sebanyak tiga atau empat lembar (*pusok bunut*), daun pucuk pandan sebanyak tiga atau empat lembar (*pusok pandan*), daun dan pohon beserta buah *bikan*, daun *junjuk*. *Kedua*, perabotan nenun yang dalam tradisi suku Sasak

dinamakan *nyesek*, di antara perabotan *nyesek* yang dimaksud yakni dalam bahasa Sasak ada namanya *trudak*, *jajak*, *batang jajak*, *tutuk jajak*, *peniring*, *berire*, *lekut*. *Ketiga*, kelapa (nyiur) yang sudah tua beserta kulit dalamnya, bisa setengah atau satu kelapa utuh, tentu kelapa yang digunakan adalah kelapa yang bisa diparut. *Keempat*, kapak (*kandik*). *Kelima*, gayung yang terbuat dari kulit dalam kelapa yang sudah tua, dan dibuatkan tampat pemegang dari pohon bambu, dalam masyarakat setempan ini dinamakan *jai*. Setelah acara ini selesai, maka resmi acara *begawe* telah berakhir, dan akan dilanjutkan dengan beberapa acara penutupan, yakni acara *sorong serah/sidang kerame adat*, *nyongkolan/beratong*, *perebak jangkih/mangan otak-otak*, dan *bales nae*.

Acara *sorong serah*/sidang *kerame adat* merupakan acara sidang adat terhadap segala gerak gerik mempelai pria dan keluarganya selama menjalankan proses pernikahan, baik sebelum terjadinya pernikahan hingga setelah pernikahan. Acara ini juga biasanya ajang pembuktian kebangsawanan antara keluarga atau keturunan pria dan wanita.

Ada beberapa pihak yang berperan penting dalam acara ini, di antaranya: kadus/*keliang* keluarga pengantin perempuan sebagai penerima (*penyerah/serah*) dan kadus/*keliang* keluarga pengantin laki-laki sebagai penerima (*penyorong/sorong*); *pembayun* (pengacara adat) keluarga pengantin perempuan sebagai pelindung penerima (*serah/penyerah*) dan *pembayun* (pengacara adat) keluarga pengantin laki-laki sebagai pembela hak-hak pihak pengantin laki-laki (*penyorong/sorong*); kiai dari pihak keluarga pengantin perempuan sebagai pihak menghadap (*penemin*) sekaligus pemutus (*pemegat*); tim pembahwa uang saksi sebagai pemenuhan aturan/ketentuan adat dari pihak pengantin laki-laki (*penyorong*); dan semua masyarakat keluarga mempelai wanita sebagai saksi.

Fungsi dari acara *sorong serah/sidang kerame adat* adalah untuk mengikhlaskan atau menyerahkan dengan setulus-tulusnya anak pe-

rempuan keluarga pengantin perempuan kepada keluarga pengantin pria, dan acara ini merupakan ajang perdamaian antara keluarga pengantin laki-laki dan keluarga pengantin perempuan beserta masyarakat sekitar. Apabila ada kesalahan yang pernah dilakukan oleh pengantin pria selama proses pernikahan baik pasca- maupun pra-pernikahan, baik pelanggaran yang disengaja maupun tidak disengaja, keluarga pengantin perempuan diharapkan memaafkannya.

Menariknya, meskipun keluarga mempelai wanita sudah memaafkan mempelai pria (*menantu*), namun tidak berarti bahwa mempelai pria dan sekeluarga bebas dari ketentuan adat, karena segala ketentuan merupakan aturan adat bukan aturan perorangan, yang harus diselesaikan dalam *sidang kerame adat*. Penting untuk diketahui, penjelasan mengenai *sidang kerame adat/sorong serah*, *nyongkolan/beratong*, *perebak jangkih/mangan otak-otak*, dan *bales nae* dalam tradisi pernikahan masyarakat suku Sasak cukup panjang, oleh karenanya, untuk mendapatkan penjelasan lebih mendetail tentang pembahasan ini, silakan lihat tesis Murdan, "*Pernikahan Masyarakat Adat: Studi Pernikahan Masyarakat Suku Sasak dalam Perspektif Antropologi Hukum*", tesis tidak diterbitkan, namun menjadi koleksi perpustakaan Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga sejak 2015.

***

Sudah sangat terlihat bahwa dalam pernikahan masyarakat Indonesia khususnya masyarakat Jawa, Makassar, dan Sasak terjadi hubungan yang sangat harmonis antara hukum adat, hukum Islam, dan hukum negara dalam pernikahan masyarakat Indonesia belakangan. Apabila pernikahan masyarakat Indonesia dikaji secara lebih luas, tentu akan ditemukan pola yang sejenis dalam mempraktikkan pernikahan itu, yakni adanya penggabungan secara harmonis antara hukum adat, agama, dan negara.

Harmonisasi pernikahan ini bukanlah tanpa dasar dan acuan, se-

perti yang telah disampaikan di atas, hukum adat memiliki landasan yuridis dari negara, begitu juga dengan hukum agama yang memiliki acuan yuridis dari negara, terlebih lagi hukum negara itu sendiri. Yang lebih mencengangkan lagi, ketiga hukum itu melandaskan diri pada Undang-Undang Dasar NKRI yang dijadikan sebagai acuan dalam menyelenggarakan kenegaraan di Indonesia.

Hukum adat melandaskan diri pada Pasal 18B ayat (2) yang mengatakan: "Negara mengakui dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak-hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang diatur dalam undang-undang."

Hukum Agama melandaskan diri pada Pasal 28E dan Pasal 29 ayat (1) dan (2) Undang-Undang Dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia Tahun 1945, Pasal ini mengatur dan berbunyi sebagai berikut:

Pasal 28

(1) Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali.
(2) Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya; ayat (3) setiap orang berhak atas kebebasan berserikat, berkumpul, dan mengeluarkan pendapat.

Pasal 29

(1) Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa.
(2) Negara menjamin kemedekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

Hukum negara melandaskan diri pada Pasal 1 ayat (3) UUD NKRI Tahun 1945 yang mengatur dan mengatakan bahwa negara Indonesia adalah negara hukum.

4

Toleransi Agama dan Budaya

A. HARMONISASI ISLAM DAN BUDAYA: TEORI HUKUM ISLAM PEMIKIR NUSANTARA

Harmonisasi antara Islam dan budaya merupakan sebuah pro dan kontra, berbagai pemikiran dan tulisan berupaya menemukan hasil yang mewujudkan dan memecahkan. Pandangan para ulama Timur tentang Islam dan budaya tentu bukan sebuah wujud yang sama dan bisa diselaraskan dengan berbagai macam alasan yang merujuk kepada tekstual atau normatif. Lalu, bagaimana jika kita mengkaji harmonisasi antara Islam dan budaya lewat pemikiran ulama atau sarjana kita langsung, karena jika berbicara antara Islam dan budaya tentu akan berbeda tergantung budaya dan keislaman yang dianut masyarakat setempat. Seorang tokoh Abdurrahman Wahid yang sudah disorot sebagai penyelaras dan menjunjung tinggi Islam moderat memiliki konsep hukum Islam yang bertujuan toleransi beragama.

Pemikiran hukum Islam dari Abdurrahman Wahid dan pemikirannya terkait keislaman sebetulnya telah banyak ditulis,[51] yang menunjukkan betapa penting tokoh ini dalam kajian Islam dan keindo-

[51] Di antara banyak tulisan yang mengulas ketokohan Abdurrahman Wahid dan pemikirannya tentang Islam, akan digunakan sebagai rujukan dalam tulisan ini, sebagaimana terlihat dalam daftar referensi.

nesiaan. Tulisan ini mengambil ruang lain dalam menggali pemikiran Abdurrahman Wahid, yakni tentang relevansi pemikiran hukum Islam Abdurrahman Wahid dalam menyelesaikan masalah kontemporer dengan budaya masyarakat yang belakangan tidak terikat pada lokalitas tertentu.

Tiga hal yang mendasari pemikiran hukum Islam Abdurrahman Wahid relevan untuk terus didiskusikan. *Pertama*, Abdurrahman Wahid merupakan seorang ulama; ulama merupakan jamak dari kata *ālim* yang berarti orang yang berpengetahuan atau ahli ilmu.[52] Keulamaan Abdurrahman Wahid tidak diragukan lagi, karena selain memahami ilmu-ilmu agama yang diperolehnya selama menempuh pendidikan di pondok pesantren, juga mendapatkan ilmu-ilmu agama melalui lembaga pendidikan formal yang memiliki legitimasi kuat sebagai tempat belajar Islam, yakni Mesir dan Baghdad.[53] Kedalaman ilmunya itu kemudian direfleksikan melalui berbagai gagasannya yang dapat dibaca oleh masyarakat yang tersebar di berbagai media massa. Abdurrahman Wahid banyak menulis tentang dan menawarkan solusi pada masalah-masalah sosial-keagamaan.

Kedua, Abdurrahman Wahid sebagai ulama memiliki banyak pengalaman di berbagai bidang yang membuatnya mengetahui problem sosial dan mempunyai stok solusi yang kerap menerobos pemahaman umum. Hal itu yang terkadang membuat banyak orang menganggap solusi yang diberikan Abdurrahman Wahid merupakan keputusan nyeleneh atau dalam terminologi yang lain Abdurrahman Wahid berani mendekonstruksi penghayatan Islam yang kerap bersifat sangat doktrinal dan dogmatis.[54] Sebagai ulama, Abdurrahman Wahid memiliki pengalaman yang kompleks dalam mengelola pendi-

[52] Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1977, h. 966.

[53] Luthfi Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, Jakarta: Freedom Institute, 2011, h. 307.

[54] Zainal Abidin, "Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Islam dan Pluralitas," *Humaniora*, 3.2, 2012, h. 373.

dikan, memimpin dan mereformasi organisasi masyarakat terbesar di Indonesia Nahdlatul Ulama (NU)[55] yang sekaligus menampilkan wajah Islam yang damai melalui NU, menjadi ketua partai politik, dan menjadi seorang presiden. Praktis, pengalaman yang sedemikian banyak itu membuat pemikiran Abdurrahman Wahid menjadi spesial.

Ketiga, pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Islam khususnya interaksi antara Islam dan negara memiliki kekhasan dan turut menyumbangkan penurunan tingkat ideologisasi dan politisasi terhadap Islam di Indonesia.[56] Bagi Indonesia, pemikiran Abdurrahman Wahid tentang hukum Islam relevan karena selama ini masih banyak masyarakat Muslim yang memahaminya secara tekstual yang kerap mempertentangkan antara Islam dan budaya serta tradisi. Padahal dalam konteks Indonesia, budaya, tradisi, dan agama yang beragam telah menjadi satu bagian yang tidak terpisahkan, dan dengan demikian mempertentangkan antara Islam dan budaya atau tradisi, sama dengan menyulut api permusuhan dan mengancam eksistensi negara.

Alasan lain mengapa pemikiran hukum Islam Abdurrahman Wahid dibutuhkan karena masih terdapat kelompok masyarakat Muslim yang bercita-cita untuk memformalisasikan hukum Islam di Indonesia.[57] Sementara Abdurrahman Wahid dalam pemikirannya menolak formalisasi hukum Islam, menjadikan Islam sebagai ideologi negara, serta syariatisasi Islam. Abdurrahman Wahid berpandangan bahwa kejayaan Islam dapat diraih dengan pertunangan antara agama dan kebudayaan.

---

[55] Sebagai cendekiawan yang lahir dan besar dari kalangan Nahdliyyin dan besar di Indonesia, Wahid memiliki corak pemikiran yang inklusif, terbuka menerima pemikiran dari Barat dan Islam. Rosidi, "Inklusivitas Pemikiran Keagamaan Abdurrahman Wahid," *Kalam*, 10.2, 2016, h. 466.

[56] Abdul Chalik, *Nahdlatul Ulama dan Geopolitik: Perubahan dan Kesinambungan*, Yogyakarta: Impulse & Buku Pintar Yogyakarta, 2011, h. 132.

[57] Di antara kelompok atau organisasi Islam di Indonesia yang bercita-cita untuk memformalisasikan hukum Islam semisal potong tangan, rajam, dan cambuk, ialah Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan Jemaah Anshorut Tauhid (JAT). M. Syafi'ie, "Pemikiran Organisasi Islam tentang Penerapan Hukum Pidana Islam: Tinjauan Hukum Hak Asasi Manusia", *Undang: Jurnal Hukum*, 2.2, 2019, h. 260.

Dalam sistem hukum Indonesia yang bukan merupakan sistem hukum Islam, pemikiran hukum Abdurrahman Wahid lebih ditekankan pada *maqāshid al-syarī'ah* ketimbang apa yang disebutkan sebelumnya, formalisasi hukum Islam. Pada pokoknya, tulisan ini merupakan gambaran pemikiran hukum Islam Abdurrahman Wahid, meski tidak dapat dikatakan mewakili atau mendeskripsikan secara keseluruhan pemikirannya yang demikian luas itu. Kendati demikian, artikel ini berupaya untuk menggali dan mengonstruksikan pemikiran Abdurrahman Wahid dalam hukum Islam khususnya tentang konsep pribumisasi Islam.

Konsep ini penting untuk diulas mengingat apa yang telah dijelaskan sebelumnya banyak yang mempertentangkan ajaran agama dengan budaya di Indonesia. Bab ini diawali dengan biografi singkat Abdurrahman Wahid, dilanjutkan dengan pemikiran Islam Abdurrahman Wahid yang terbagi dalam tiga sub, yakni penolakan terhadap formalisasi Islam, ideologisasi Islam, dan syariatisasi Islam. Pada bagian berikutnya diuraikan mengenai hukum Islam Indonesia dalam pandangan Abdurrahman Wahid, baik itu berkenaan dengan epistemologi hukum Islam, hubungan hukum Islam dan budaya, serta pandangannya tentang formalisasi hukum Islam.

B. PEMIKIRAN ISLAM ABDURRAHMAN WAHID

1. Menolak Formalisasi Islam

Bukti penolakan Abdurrahman Wahid pada formalisasi Islam disandarkan pada karyanya *Islam dan Formalisme Ajarannya*. Menurut Abdurrahman Wahid, formalisasi Islam tidaklah penting, namun yang harus diutamakan ialah nilai-nilai dari Islam itu sendiri seperti Islam memperjuangkan keselamatan, kesejahteraan, dan keutuhan. Abdurrahman Wahid mencontohkan jika formalisasi Islam paling awal yang berkaitan dengan interaksi antara agama dan negara ialah Piagam Jakarta (*Jakarta Charter*). Dalam upaya memperjuangkan keselamatan,

kesejahteraan, dan keutuhan bangsa yang heterogen itulah para pendiri bangsa dari berbagai gerakan Islam merelakan dihapusnya piagam Jakarta demi keutuhan bangsa Indonesia.

Hal itu menurut Abdurrahman Wahid sekaligus menjadi sinyal bahwa bentuk formal tidak begitu penting, sebaliknya substansi dari perjuangan itu sendiri yang harus diupayakan.[58] Gerakan Islam harus bertujuan dalam rangka memenuhi apa yang menjadi kebutuhan masyarakat dan tidak sama sekali untuk memperjuangkan bentuk formalisasi ajaran agama yang sebenarnya bukan merupakan kebutuhan masyarakat. Islam yang tampil tidak dalam bentuk formalisasi ajaran akan menjadi tempat persalinan berbagai inspirasi gerakan sebagaimana yang telah dicontohkan para pendahulu.[59]

Penolakan terhadap formalisasi Islam juga ditunjukkan Abdurrahman Wahid melalui NU dengan menerima Indonesia sebagai negara bangsa. Bagi Abdurrahman Wahid, negara hanyalah bentuk, dan penerimaan atas negara bangsa diarahkan supaya terjadi penggabungan antara perjuangan Islam dan perjuangan nasional. Dengan demikian, NU di tangannya secara tidak langsung menjadi benteng bagi nasionalisme. Selain itu melalui pengakuan tersebut, Abdurrahman Wahid hendak menjadikan NU sebagai benteng bagi kesejahteraan masyarakat. Abdurrahman Wahid tidak menginginkan formalisme Islam di dalam negara karena upaya membentuk negara Islam oleh para pejuangnya menjadikan mereka terjebak pada formalisme keagamaan yang sekaligus menghilangkan substansi kehadiran agama itu sendiri.[60]

2. Menolak Islam Ideologisasi Negara

Penolakan Islam sebagai Ideologi negara dapat ditemukan dalam beberapa tulisan Abdurrahman Wahid, seperti *Islam: Ideologis atau-*

[58] Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta, Indonesia: The Wahid Institute, 2006, h. 21-24.

[59] *Ibid.*, h. 24.

[60] Syaiful Arif, *Humanisme Gus Dur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013, h. 274-75.

*kah Kultural? (*1); *Islam: Ideologis ataukah Kultural? (*2); *Islam: Ideologis ataukah Kultural? (*3); *Islam: Ideologis ataukah Kultural? (*4); dan *Islam: Ideologis ataukah Kultural? (*5). Pertama-tama Abdurrahman Wahid menjelaskan penolakannya terhadap Islam yang akan dijadikan sebagai ideologi negara dengan menyoroti hakikat dari hidup berdemokrasi. Menurutnya, penting bagi sebuah bangsa untuk mengerti tentang demokrasi supaya apa yang menjadi tujuan dari demokrasi dapat tercapai. Indonesia sebagai salah satu negara demokrasi harus menyadari hal itu dan bersama-sama memperjuangkannya.

Dalam negara yang demokratis setiap warga negara memiliki kedudukan yang sama dan kesempatan yang sama. Bagi Abdurrahman Wahid, memberi contoh, jika Piagam Jakarta disematkan di dalam Konstitusi Indonesia khususnya pada Pasal 29, maka sama dengan memasukkan ideologi Islam ke dalam negara yang berarti juga meresmikan Islam sebagai ideologi negara di dalam konstitusi.

Meski mengakhirinya dengan ajakan untuk mendiskusikan kembali, Abdurrahman Wahid sedang mencemaskan jika ideologisasi itu terjadi, maka mereka yang beragama selain Islam terstratifikasi menjadi warga negara kelas dua. Demikian halnya dengan mereka yang termasuk ke dalam golongan nasionalis dan sosialis secara otomatis tidak berkedudukan sama di hadapan negara dengan mereka yang beragama Islam.[61] Argumentasi itulah yang menyebabkan Abdurrahman Wahid menolak ideologisasi Islam dalam negara.

Selanjutnya pertanyaan yakni *Islam: Ideologis Ataukah Kultural*? Abdurrahman Wahid menyamakan dan membedakan antara Muslim di Indonesia dan Muslim yang ada di Tiongkok. Keduanya menurut Abdurrahman Wahid memiliki kesamaan yakni Islam tidak dimasukkan di dalam konstitusi negara dan menjadi hukum. Diferensiasi keduanya terletak pada aspek antropologis dan sosiologis. Abdurrahman Wahid membandingkan secara historis kuatnya kekuasaan

[61] Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 42-45.

masing-masing negara. Ia menekankan supaya sebagai bangsa, Indonesia harus merefleksi diri dengan melihat pada konteks historis untuk menyongsong masa depan.[62]

Pada kisahnya Abdurrahman Wahid juga pernah "digugat" kaitannya dengan ideologisasi negara, yakni mengapa membiarkan partai politik (parpol) tertentu berasaskan Islam sementara ia dikenal dengan pendapatnya yang menolak negara Islam atau dalam artikel ini disebut sebagai ideologisasi Islam dalam sebuah negara.

Menurutnya parpol maupun organisasi masyarakat (ormas) tidak ada hubungannya dengan negara. Lagi pula di dalam alam demokrasi, segala macam pikiran diperbolehkan. Abdurrahman Wahid mencontohkan bagaimana di negara Amerika sekalipun terdapat orang yang berhasrat untuk mengubah Konstitusi Amerika berideologi komunis. Perbedaan pikiran semacam itu menurut Abdurrahman Wahid sah-sah saja, dan justru cara itu mengizinkan pikiran alternatif akan menghindarkan sebuah bangsa dalam pertumpahan darah karena mereka yang tidak dapat memperjuangkan cita-citanya melalui pikiran akan menempuh jalan kekerasan.[63]

C. HUKUM ISLAM INDONESIA: PANDANGAN ABDURRAHMAN WAHID

1. Epistemologi Hukum Islam

Disiplin keilmuan epistemologi hukum Islam, Abdurrahman Wahid memasukkan paradigma Islam modern dalam epistemologi hukum Islam. Abdurrahman Wahid menjadikan sistem pengetahuan modern sebagai basis paradigma terkait legitimasi Pancasila sebagai ideologi negara Indonesia. Upaya ini dilakukan untuk meminimalisasi konflik ideologis antara dua spektrum pemikiran sekuler dan religius

[62] Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 46-48.
[63] *Ibid*., h. 46-48.

di Indonesia. Dengan memasukkan paradigma pengetahuan modern, perbedaan aspirasi sekuler dan religius dapat dijembatani dan harmonis dalam sistem politik nasional.[64]

Abdurrahman Wahid berpendapat bahwa Muslim tradisionalis menganjurkan paradigma fikih[65] dan mereka menyosialisasikan paradigma ini di pesantren mereka. Asal-usul paradigma fikih, yakni tradisi intelektual di pesantren, dapat ditelusuri dari perkembangan ilmu-ilmu keislaman sejak awal terbentuknya masyarakat Islam. Hal ini dikarenakan pentingnya pendidikan dalam pandangan Islam, sebagaimana dapat diketahui dari beberapa sumber motivasi dalam Al-Qur'an dan Hadis. Paradigma fikih memandang Al-Qur'an dan Hadis sebagai objek ilmu pengetahuan, bukan sekadar pedoman untuk berbuat kebaikan, dan karenanya Abdurrahman Wahid sangat hormat kepada para cendekiawan Muslim.[66]

Paradigma fikih Abdurrahman Wahid merupakan fikih tradisi, bukan peninggalan yang tidak lagi berguna, tetapi tradisi yang digunakan oleh para kiai untuk memberi makna realitas: sekelompok nilai dan norma yang digunakan oleh para ulama untuk mendefinisikan Islam. Dengan demikian, tradisi fikih ini merupakan khazanah sejarah yang telah memiliki makna signifikan bagi para pengikutnya hingga saat ini. Tradisi ini bermanfaat untuk membentuk identitas Islam. Tradisi mewujud menjadi beberapa simbol (tradisi dengan t kecil) yang dapat mengurangi signifikansinya dalam berlalunya waktu dan

[64] Saefur Rochmat, "The Fiqh Paradigm for the Pancasila State: Abdurrahman Wahid's Thoughts on Islam and the Republic of Indonesia", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 52.2, 2014, h. 309.

[65] Fikih diambil dari kata Arab *al-fiqh* yang dalam bahasa Indonesia berarti paham, mengerti atau mengetahui. Kemudian dikembangkan pengertian "pengetahuan dan pemahaman mendalam mengenai sesuatu." Al-Ghazali mendefinisikannya sebagai "ilmu hukum yang mengkaji hukum-hukum *syar'i* yang ditetapkan mengenai tingkah laku orang-orang yang menjadi subjek hukum, seperti hukum wajib, haram, mubah, sunah, dan makruh serta sah fasid, atau batalnya suatu akad dan seterusnya. Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *Al-Mustasfa min 'Ilmi al-Usul*, Digital Library, al-Maktabah al-Syāmilah al-Ishdār al-Tsānī, 2005, h. 11-21.

[66] Rochmat, "The Fiqh Paradigm for the Pancasila State", h. 314.

ruang, bagaimanapun, orang dapat menafsirkan kembali simbol-simbol dalam pandangan sumber primordial (yaitu Tradisi dengan huruf besar T). Filsuf tradisionalis seperti Rene Guenon, Titus Bukhard, dan Syyed Hossein Nasr menyebut tradisi mirip dengan filosofi perenial yang mempunyai karakter universal dan abadi.[67]

Pendapat Abdurrahman Wahid terkait epistemologi hukum Islam di Indonesia tidak terlepas dari paradigma fikih sebagai produk sejarah yang erat dengan tradisi yang hidup di masyarakat. Kajian ini dalam pemikiran metodologi hukum Islam disebut dengan *'urf*. Secara etimologis, *'urf* berarti sesuatu yang dikenal. Adapun secara terminologis, *'urf* berarti sesuatu yang dikenal dan tetap dibiasakan manusia, baik berupa perkataan, perbuatan, atau meninggalkan sesuatu. *'Urf* juga dinamai dengan *'ādat* (Indonesia: adat). Keduanya tidak bisa dibedakan.[68]

Abdurrahman Wahid juga hendak mengajak umat Islam untuk melepaskan dari tafsir Islam secara monolitik yang berkiblat dan hanya merujuk pada budaya Arab. Gagasan Abdurrahman Wahid mengajak umat Islam untuk menafsirkan Islam secara kontekstual selaras dengan perkembangan zaman dan sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Inilah pada hakikatnya ijtihad kontemporer Abdurrahman Wahid. Paradigma ijtihad fikih kontemporer Abdurrahman Wahid berupaya membangun pemahaman fikih yang faktual dan relevan dengan perkembangan kepentingan manusia, bukan pemahaman parsial dan konservatif yang mudah terjebak paham ekstrem dan radikal. Paradigma ijtihad fikih kontemporer Abdurrahman Wahid mengisyaratkan bahwa pendirian negara Islam tidaklah wajib; yang wajib kemudian memaksa masyarakat untuk mengamalkan ajaran fikih dalam kehidupan.[69]

---

[67] Rochmat, "The Fiqh Paradigm for the Pancasila State", h. 315.

[68] Abdul Wahhab Khalaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007, h. 89.

[69] Moh. Dahlan, Zakiyuddin Baidlawy, dan Sugiono Sugiono, "Gus Dur's Ijtihād Paradigm of Contemporary Fiqh in Indonesia," *Al-Ahkam*, 29.2, 2019, h. 175-176.

Struktur berpikir ijtihad fikih kontemporer Abdurrahman Wahid dikembangkan untuk mewujudkan kemaslahatan baik bagi umat Islam maupun non-Muslim. Mengikuti paradigma ini, non-Muslim adalah sesama warga negara yang memiliki status yang sama dalam hak dan kewajibannya. Dalam kaitan ini, kebijakan publik pemerintah perlu mempertimbangkan aspirasi publik dengan cara pandang bahwa kebijakan seorang pemimpin harus mampu mewujudkan kemaslahatan bagi rakyatnya (*tasharruf al-imām 'ala al-rā'iyah manūth bi al-mashlahah*).

2. Hukum Islam dan Budaya: Harmonisasi yang Selalu Relevan

Ilmu fikih dalam pandangan Abdurrahman Wahid sangat dinamis, oleh karena itu perlu harmonisasi dengan budaya dan kondisi sosio-kultur masyarakat Indonesia. Ia juga harus "berdialog" dengan perkembangan zaman. Berkaitan ini Abdurrahman Wahid mengembangkan paradigma ijtihad baru yang memungkinkan tradisionalisme berdialektika dengan modernisme.[70] Abdurrahman Wahid telah membangun dialektika antara tindakan dan kontemplasi atau antara teori dan praktik untuk memecahkan kebuntuan pemikiran fikih di kalangan masyarakat Indonesia.

Fikih lokal yang bercorak budaya Nusantara yang ditawarkan Abdurrahman Wahid dalam proyek pribumisasi Islam merupakan fikih yang mengakomodasi budaya lokal, selama tidak ada unsur yang bertentangan dengan *nash*. Perlunya fikih mengakomodasi hukum-hukum, tradisi dan kearifan lokal ini agar tidak terjadi kekosongan hukum. Hukum Islam diharapkan menjawab berbagai persoalan yang muncul di mana pun dan kapan pun, bukan malah menimbulkan masalah di tengah-tengah masyarakat. Menurut teori pribumisasi Islam,

[70] Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Efendi, Ahmad Wahid, dan Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 514-6.

hukum Islam diformulasikan dengan mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal, di antaranya ialah hukum adat. Jadi, fikih Indonesia berdasarkan pemahaman Abdurrahman Wahid ialah fikih yang diformulasikan dengan mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal tanpa melakukan perubahan hukum itu sendiri.[71]

Abdurrahman Wahid berupaya mengajak untuk menjadikan fikih sebagai realitas dinamis yang diproduksi oleh manusia. Fikih tetaplah fikih yang tidak bersifat sakral. Ia dapat berubah seiring dengan perkembangan zaman dan tetap mempertimbangkan lokus. Tetap menjadikan tradisi dan kearifan lokal sebagai dalil. Upaya ini dalam rangka mencegah timbulnya perlawanan dari kekuatan-kekuatan budaya lokal. Pribumisasi Islam Abdurrahman Wahid sebagai upaya menghindari polarisasi antara agama dan budaya dalam memproduksi fikih dan melaksanakan ajaran dan hukum Islam dengan mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal.

Konsep Abdurrahman Wahid ini sebagai upaya menjaga agama dan budaya lokal sekaligus. Norma agama dan budaya tetap berjalan dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman *nash*, dengan tetap memberikan peranan kepada *ushul fiqh* dan *qaidah fiqh*.[72] Abdurrahman Wahid juga menekankan untuk tidak meninggalkan tradisi karena merupakan *heritage* yang berharga dari masa lampau. Bangga terhadap tradisi harus ditumbuhkan dan masyarakat harus mampu menyesuaikan tradisi dengan tuntutan perubahan.[73]

Gagasan Abdurrahman Wahid ini tidak hadir di ruang hampa tanpa landasan, akan tetapi berpijak pada landasan epistemologi hukum Islam yang tidak pernah melepaskan diri dari adat istiadat atau bu-

[71] Lebih lanjut baca Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, h. 119.

[72] *Ibid.*, h. 120.

[73] Abdurrahman Wahid, "Kerangka Pengembangan Doktrin Aswaja", dalam *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: The Wahid Institute, 2007, h. 41-42.

daya lokal. Konsep ini dalam hierarki dalil hukum disebut dengan *'urf* sebagaimana dijelaskan pada poin epistemologi hukum Islam Abdurrahman Wahid.

Lalu, masih relevankah harmonisasi agama dan budaya di era modern saat ini? Islam harus dipahami tidak hanya sebagai sebuah doktrin, tetapi juga sebagai hasil interaksi antara nilai-nilai budaya, norma dan moral yang hadir dalam bentuk praktik keagamaan yang menoleransi nilai-nilai lokal. Pertemuan nilai-nilai Islam dan tradisi lokal telah memelihara dan membentuk aktivitas bernarasi Islam sebagai bentuk internalisasi ajaran dan perilaku.[74] Terlebih dalam konteks era modern, internalisasi Islam pada budaya modern perlu diperhatikan, mengingat perkembangan teknologi informasi dan telekomunikasi menjadikan dunia tak terbatas oleh ruang yang membuat budaya dari mana pun bisa merasuk dalam ruang hidup masyarakat. Hal ini memunculkan pengaruh dan transformasi sosial-keagamaan dalam masyarakat Islam modern."[75]

Di sinilah harmonisasi agama dan budaya menemukan titik urgensinya. Harmonisasi agama dan budaya ini memaksa seseorang untuk mempertanyakan pemahaman umum tentang budaya, untuk mempertimbangkan implikasi dan konsekuensinya dengan cara yang memperluas dan menantang pendekatan positivistik dan strukturalis terhadap Islam, terutama dalam hal apa yang merupakan dokumen sejarah yang dapat diverifikasi untuk studi budaya Islam.[76]

Agama dan budaya dapat berjalan beriringan, dan bahkan dapat meredam gejolak serta konflik sosial. Islam dan budaya yang beriringan di Indonesia merupakan pengalaman yang cukup nyata. Watak kultural dari agama Islam yang berpadu dengan adat-istiadat bangsa

[74] Muhammad Syawaludin, "Cultural Harmony Between Islam and Local Traditions of Caramseguguk in Rengas Payaraman Ogan Ilir Indonesia," *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*, 2018, h. 156.

[75] Von Grunebaum, dalam Mohammad Salama, *Islam and the Culture of Modern Egypt: From the Monarchy to the Republic*, Cambridge: Cambridge University Press: 2018, h. 15-6.

[76] Salama, *Islam and the Culture of Modern Egypt*, h. 16.

Indonesia menjadi mengemuka.[77] Meskipun Islam sebagai mayoritas, budaya lokal tetap bisa terekspresikan tanpa reduksi dari Islam. Bahkan, dengan pendekatan budaya berbagai agama bisa melakukan pertukaran karya atau bahkan melakukan kolaborasi dalam berkarya.[78]

Islam dan budaya bisa berjalan beriringan dan menimbulkan harmoni dalam kehidupan masyarakat, merupakan fakta sejarah. Islam yang menampilkan keindahan budaya memudahkannya diterima. Di wilayah Asia, model ini tidak hanya terjadi di negara-negara dengan mayoritas Muslim. Di Filipina misalnya, kehadiran Islam dengan menunjukkan aspek budaya malah dianggap sebagai budaya dan peradaban yang lebih tinggi yang tidak dapat bersaing dengan budaya yang ada.

Agama dan budaya yang telah berkembang dan menemukan ekspresi dalam tatanan budaya dan kerajaan kuno di Timur Tengah dan Afrika dapat diperkenalkan padanya. Pada saat yang sama, mengesankan kejayaan pencapaiannya, memungkinkan Sulu dan daerah Magindanao menjadi bagian dari komunitas yang lebih luas. Bagian dari Filipina kemudian, pada waktu itu, dapat mengklaim dengan kerajaan dan budaya yang lebih tua kepemilikan etos yang sama. Ketika ulama Sulu dan Magindanao mengklaim bahwa wilayah mereka merupakan bagian dari *dar-al-Islam* dan ketika mereka mengawali hukum negara dengan pernyataan ini, mereka berlaku, mengekspresikan kesadaran mereka akan keberadaan komunitas yang lebih luas.[79]

3. Formalisasi Hukum Islam di Indonesia

Berkaitan dengan pemikiran hukum Islam, Abdurrahman Wahid

---

[77] Abdurrahman Wahid dalam pengantar buku *Ragam Ekspresi Islam Nusantara*, ed. Gamal Ferdhi, Jakarta: The Wahid Institute, 2008, hlm. xxv.

[78] Lebih lanjut baca Eva R. Hoffman, "Christian-Islamic Encounters on Thirteenth-Century Ayyubid Metalwork: Local Culture, Authenticity, and Memory", *Gesta*, 4.2, 2004, h. 129-42.

[79] Cesar Adib Majul, "Islamic and Arab Cultural Influences in the South of the Philippines," *Journal of Southeast Asian History*, 7.2, 1966, h. 70.

tidak sepaham dengan kelompok[80] yang menghendaki formalisasi hukum Islam di Indonesia. Abdurrahman Wahid memberikan gagasan bahwa hukum Islam di Indonesia sebagai hukum normatif yang implementasinya tidak memerlukan legitimasi dan formalisasi dari negara. Implementasi hukum Islam di Indonesia harus bersifat dinamis dengan mempertimbangkan budaya, kearifan lokal, dan perkembangan masyarakat. Artinya, hukum Islam di Indonesia jangan sampai bersifat apologetis, akan tetapi dinamis.[81]

Meskipun Islam adalah agama mayoritas penduduk Indonesia, para pendiri negara, yang didukung oleh rakyat, dengan suara bulat setuju bahwa Republik Indonesia tidak boleh menjadi negara teokratis. Sebaliknya, mereka sepakat bahwa negara Indonesia harus didasarkan pada nilai-nilai patriotik serta kemanusiaan dan agama. Hal ini sangat penting karena Indonesia tidak hanya multi-etnis tetapi juga multi-agama. Sejak awal, Islam di Indonesia telah merangkul semua budaya.

Dengan kata lain, ia mengakui perbedaan, kondisi prasyarat bagi demokrasi yang berfungsi untuk berhasil. Di Indonesia, meskipun mengakui bahwa agama dan politik berbeda, Abdurrahman Wahid menyatakan bahwa keduanya masih memiliki hubungan fungsional yang dapat membantu menciptakan tata pemerintahan yang baik. Agama memainkan peran penting dalam ranah privat, sedangkan urusan pemerintahan diatur menurut metode dan institusi negara modern dan demokratis di seluruh dunia.[82] Islam menurut Abdurrahman Wahid lebih mengedepankan masyarakat yang dapat menikmati keadilan dan kemakmuran ketimbang masalah bentuk negara.[83]

---

[80] Penjelasan tentang kelompok yang menghendaki formalisasi hukum Islam ini dapat dilihat dalam catatan kaki nomor 8.

[81] Lebih lanjut baca Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: The Wahid Institute, 2007, h. 50-2

[82] Abdurrahman Wahid, "Indonesia's Mild Secularism", *SAIS Review*, 21.2, 2001, h. 26-7.

[83] Abdurrahman Wahid, "Islam: Sebuah Ajaran Kemasyarakatan", dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, h. 32.

Gagasan Abdurrahman Wahid di atas tidak lepas dari pandangannya terkait dengan hubungan Islam dan negara. Abdurrahman Wahid mengklasifikasikan tiga paradigma hubungan Islam dan negara saat ini. *Pertama*, pandangan teokratis di mana Islam sebagai agama dan negara. Hubungan semacam ini seperti yang terjadi di Arab Saudi dan Iran. *Kedua*, pandangan sekuler, yaitu pemisahan agama dari negara, seperti yang terjadi di Turki. *Ketiga*, pandangan fikih, yaitu kesamaan legitimasi antara agama dan negara. Inilah yang terjadi di Indonesia.[84]

Berkaitan Islam dan negara, paradigma pertama menghendaki tidak adanya pemisahan antara Islam dan negara. Meskipun mereka menempati wilayah yang berbeda, Islam dan negara secara organik terkait (*al-Islam: al-din wa al-daulah*: "Islam tidak hanya mewakili agama, tetapi juga negara"). Dengan demikian, baik pemimpin agama maupun pemimpin negara menikmati status yang sama, meskipun fungsinya berbeda. Mereka berbagi tanggung jawab untuk memastikan tata kelola yang baik. Paradigma kedua menegaskan bahwa agama dan negara adalah terpisah dan tidak dapat dicampur. Inilah sila dasar sekularisme, sebuah metode pemahaman dan penyelenggaraan negara yang khas Barat.

Filosofi ini juga memiliki dasar dalam Islam meskipun lebih lemah daripada di dunia Barat. Aliran pemikiran ini menekankan bahwa semua urusan publik harus dikelola secara rasional dan sekuler, sementara agama dianggap berada dalam domain pribadi. Oleh karena itu, agama tidak dapat mengintervensi secara legal atau formal dalam proses politik apa pun. Menurut pemikiran ini, fungsi utama agama adalah untuk mencerahkan kehidupan masyarakat dengan memberikan etika sosial. Paradigma ketiga berpendapat bahwa agama dan negara saling tumpang-tindih dan pada kenyataannya sulit dibedakan.[85]

Dua pandangan pertama dapat dikategorikan sebagai paradig-

[84] Abdurrahaman Wahid, *Gus Dur Menjawab Kegelisahan Umat*, ed. Bagus Dharmawan, Jakarta: Kompas, 2007, h. 17-8.

[85] Abdurrahman Wahid, "Indonesia's Mild Secularism," h. 25.

ma ideologis terhadap Islam dan negara. Yang pertama memandang negara teokratis sebagai bentuk ideal negara yang harus dibangun, sedangkan yang kedua berpendapat bentuk ideal negara sekuler yang harus diperjuangkan. Pendukung paradigma ideologis mencari perubahan revolusioner pada bentuk-bentuk negara yang tidak sesuai dengan cita-cita mereka. Mereka tidak segan-segan menggunakan kekerasan untuk tujuan itu, yang untuk itu mereka berusaha mencari pembenaran dari ideologi masing-masing. Ketiga paradigma ini saling bersaing untuk memonopoli penafsiran Pancasila, ideologi nasional Negara Kesatuan Republik Indonesia.[86]

Islam bagi Abdurrahman Wahid adalah jalan hidup dengan mengacu pada sumber Al-Qur'an dan al-Sunnah. Keduanya, terutama Al-Qur'an membicarakan hal-hal yang universal yang tak terbatas dan waktu, seperti ajaran keadilan, persaudaraan, ketertiban, dan kemashlahatan lainnya. Islam berfungsi sebagai moral berubah-ubah bentuk yang hendak membuat tatanan bagi umat manusia dengan berlandas pada moral dan nilai-nilai universal. Fungsi transformatif ajaran Islam inilah yang kemudian menjadi basis paradigmatik dalam pemikirannya di bidang hukum Islam. Fungsi transformatif merupakan manifestasi ajaran Islam yang membawa misi bahwa ajaran Islam tidak terbatas pada pembentukan akhlak seorang Muslim, melainkan juga akhlak sosial. Oleh sebab itu, fungsi transformatif menjadikan ajaran Islam selalu menitiktekankan pada fungsi kemanusiaannya berupa pertolongan terhadap kaum lemah dan mewujudkan masyarakat adil dan sejahtera.[87] Inilah sebenarnya universalisme Islam.

Abdurrahman Wahid menegaskan bahwa dimensi universalisme Islam tidak hanya jargon semata. Ajaran universalisme Islam telah teruji sejarah dan berkontribusi dalam membangun nilai-nilai kema-

[86] Rochmat, "The Fiqh Paradigm for the Pancasila State", h. 310

[87] Athoillah Islamy, "Landasan Filosofis dan Corak Pendekatan Abdurrahman Wahid tentang Implementasi Hukum Islam di Indonesia", *Jurnal Al-Adalah: Jurnal Hukum dan Politik Islam*, 6.1, 2021, h. 61.

nusiaan yang bermartabat. Menurut Abdurrahman Wahid, universalisme tecermin pada ajaran-ajaran yang memiliki kepedulian terhadap unsur-unsur kemanusiaan yang diimbangi dengan kearifan yang muncul dari keterbukaan peradaban Islam sendiri.[88] Berlandaskan pandangan ini, maka formalisasi syariat Islam dalam sebuah hukum positif yang diberlakukan dalam sebuah negara yang multikultur dan plural tidak sejalan dengan universalisme Islam tersebut.

Perumusan hukum Islam yang ada dalam buku-buku fikih klasik dalam beberapa hal sudah tidak lagi relevan dengan kondisi saat ini. Apabila perumusan hukum Islam tersebut dipaksakan untuk diterapkan dalam kehidupan masyarakat modern, maka dikhawatirkan akan memunculkan problem-problem baru yang justru akan membuat masyarakat ragu terhadap keberadaan Islam itu sendiri.[89] Pandangan Abdurrahman Wahid inilah yang menjadi salah satu landasan mengapa ia tidak mendukung dan bahkan menentang formalisasi hukum Islam di Indonesia. Dalam hubungan Islam dan negara Indonesia, Abdurrahman Wahid hendak menampakkan keindonesian yang lekat dengan nilai dan substansi Islam daripada menampakkan formalitas dan atribut-atribut Islam.[90]

Dari pandangan Abdurrahman Wahid terhadap hukum Islam, dalam pemikiran hukum Islam Abdurrahman Wahid dapat disimpulkan, pertama, Abdurrahman Wahid dalam kaitannya dengan hukum Islam atau fikih menggunakan sistem pengetahuan modern sebagai basis paradigma. Fikih Abdurrahman Wahid merupakan fikih yang mengharmonisasikan antara Islam dan adat di mana Islam datang dan tinggal, konsep yang kemudian dinamakan dengan "pribumisasi Islam". Di

[88] Ngainun Naim, "Abdurrahman Wahid: Universalisme Islam dan Toleransi", *Kalam*, 10.2, 2016, h. 429

[89] Suardi Kaco, "Fiqh Lokalitas: Integrasi Hukum Islam dan Budaya Lokal: Studi Pemikiran Hukum Kontekstual Abdurrahman Wahid", *J-Alif: Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah dan Sosial Budaya Islam*, 4.1, 2019, h. 31.

[90] Muhammad Fuad, "Islam, the Indonesian State, and Identity the Ideas of Nurcholis Madjid and Abdurrahman Wahid", *Wacana: Journal of the Humanities of Indonesia*, 7.1, 2005, h. 97.

dalam pribumisasi Islam itulah Abdurrahman Wahid menjadikan pemahaman terhadap *nash* dikontekstualisasikan dengan masalah yang ada di tempat itu. Fikih Abdurrahman Wahid tidak mengubah *nash*, melainkan mengubah dan mengembangkan dalam pengaplikasiannya saja, yang itu artinya Abdurrahman Wahid dalam fikihnya tidak menafsirkan Islam secara monolitik hanya pada budaya Arab, melainkan menginterpretasikan Islam secara kontekstual dan menyelaraskan dengan perkembangan zaman yang tentu saja disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat.

Kedua, dalam pengaplikasiannya Abdurrahman Wahid menolak formalisasi hukum Islam di Indonesia. Selain mendasarkan pada pertimbangan historis di mana para pendiri bangsa saat itu menyepakati untuk tidak menjadikan Indonesia sebagai negara teokratis, alasan lain menurut Abdurrahman Wahid ialah karena Islam memiliki dimensi universalisme yang telah memberi sumbangsih dalam membangun nilai-nilai kemanusiaan.

Memformalisasikan hukum Islam di dalam negara yang multikultur dan plural tidak sejalan dengan sifat universalitas ajaran Islam itu sendiri. Alasan yang lain, formulasi hukum Islam dalam kitab-kitab klasik sebagian tidak relevan untuk diterapkan pada saat ini, bila coba untuk diaplikasikan tidak menutup kemungkinan justru akan melahirkan masalah-masalah baru yang justru membuat masyarakat sanksi terhadap keberadaan Islam. Abdurrahman Wahid lebih condong untuk menerapkan Islam secara substantif ketimbang memamerkan Islam melalui beragam simbol.

D. KEARIFAN LOKAL SEBAGAI PILAR TOLERANSI

Konsep kearifan lokal yang dimaksud di sini adalah kearifan lokal yang bersumber atau berangkat dari nilai-nilai yang diajarkan oleh agama Islam. Terhadap pertanyaan apakah Islam bisa hidup berdampingan dengan budaya lokal, jawabannya tentu bisa. Sejarah te-

lah membuktikan bahwa umat Islam bisa mengakomodasi budaya di mana mereka hidup. Oleh sebab itu, wajar bila ada Islam Jawa, Islam Sunda, Islam Minang, dan seterusnya. Islam lokal artinya Islam yang akomodatif terhadap budaya atau kearifan lokal.

Kearifan lokal atau yang dalam bahasa Al-Qur'an disebut *'urf* amat dijunjung tinggi dalam Islam. *'Urf* atau *ma ta'arafa 'alaihi al-naasu mina al-khair* dianjurkan untuk dilestarikan oleh Al-Qur'an.[91] Inilah cara para wali memperkenalkan Islam di tanah Jawa. Inilah yang menjadikan Islam kemudian menyatu dengan tradisi lokal. Betul, bahwa sejumlah tradisi di masyarakat ada hubungannya dengan kepercayaan agama sebelum datangnya Islam, tetapi selama tradisi itu baik, contoh seperti berkumpul di rumah keluarga yang ditinggal mati salah seorang anggotanya selama beberapa hari, maka tradisi itu dilestarikan oleh para wali dengan sedikit merevisi isinya. Itulah sebabnya, Abdul Wahhab Khallaf dalam kitabnya *Ilmu Ushul Fiqh* mengatakan: "*Al-tsabit bi al-urfi ka al-tsabit bi al-nash*" (sesuatu yang didukung atau ditetapkan oleh *urf* seperti suatu yang didukung oleh *nash*).[92]

Dalam satu *paper* tua Mertasinga, Walisongo menyatakan, bahwa "tentang jalan yang harus kamu tempuh jangan berlebihan. Jalani hidup dengan kesederhanaan, jangan arogan jika kamu berbicara dan jangan *overacting* di depan orang banyak. Inilah jalan yang benar. Bermeditasi di puncak gunung atau di gua hanya akan menciptakan kebanggaan. Meditasi diperlukan di tengah-tengah kerumunan orang banyak. Jadilah orang yang punya harga diri dan maafkan orang-orang yang berbuat salah. Hanya jalan inilah yang benar." Inilah ajaran Syekh Attaulah kepada Sunan Gunung Djati.

Sunan Gunung Djati adalah salah satu Walisongo[93] dalam sejarah

---

[91] QS. *al-A'raf* (7) ayat 199.

[92] Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul Fiqh*, Dar al-Kuwaitiyyah, 1968, h. 90.

[93] Kesembilan orang wali itu adalah: (1) Maulana Malik Ibrahim, keturunan Alawiyin asal Gujarat, India. Ada yang mengatakan berasal dari negeri Persia, Iran, wafat tahun 882 H./1419 M., dimakamkan di kota Gresik. (2) Sunan Ampel, nama aslinya Raden Rahmat. Lahir sekitar 1381 M di Campa (salah satu daerah di Kamboja) Wafat tahun 940 H/ 1425 M dan

penyebaran Islam di Jawa. *Paper* itu diterjemahkan oleh Amman N. Wahyoe, yang mewarisi dokumen ini dari bapaknya yang juga mewarisinya dari generasi sebelumnya. Kearifan para wali adalah wujud dari kedalaman agama yang digali dan dikembangkan dalam tradisi sufi Islam.

Kearifan lain bisa dijumpai dalam ajaran Sunan Kudus, yang hidup di Kudus Jawa Tengah. Beliau dengan bijaksana memohon kepada pengikutnya di Kudus agar tidak menyembelih sapi untuk menghormati keyakinan orang-orang Hindu yang juga hidup di sana. Sampai sekarang ajaran ini masih dilestarikan oleh banyak orang di Kudus. Sunan lain yang dikenal lewat pendekatannya yang kreatif dan yang ajarannya kaya dengan muatan lokal adalah Sunan Kalijaga.

Wali ini menggunakan pendekatan budaya dalam mengajarkan agama. Salah satu peninggalan beliau yang terkenal di kalangan Jawa adalah cerita tentang Dewa Ruci. Dalam cerita itu dikisahkan bahwa Bima telah menemui Dewa Ruci yang penampilannya sama dengan dirinya tapi dalam skala mini. Pertemuan Bima dengan Dewa Ruci adalah simbol pertemuan manusia dengan jiwanya sendiri. Dalam kisah-kisah sufi memang disebutkan bahwa setiap orang mesti bisa bertemu atau mengenal dirinya sendiri agar bisa mengerti apa misinya dalam hidup ini.[94]

---

jenazahnya dimakamkan di daerah Ampel, Surabaya. (3) Sunan Bonang. Nama aslinya Raden Maulana Makhdum Ibrahim, putra Sunan Ampel. Lahir tahun 1465 M di Surabaya dan wafat tahun 1524 M dan dimakamkan di kota Tuban. (4) Sunan Giri. Nama aslinya Raden Paku Syarif Muhammad Ainul Yaqin bin Makhdum Ishaq. Wafat tahun 1035 H dan dimakamkan di Giri Gresik. (5) Sunan Drajat. Nama aslinya Maulana Syarifudin. Putra Sunan Ampel. Makamnya berada di Paciran, Lamongan. (6) Sunan Kalijaga. Nama aslinya Raden Mas Sahid. Berasal dari suku Jawa asli. Putra Ki Tumenggung Wilwatikta, Bupati Tuban. Makamnya di Kadilangu, Demak. (7) Sunan Kudus. Nama aslinya Syekh Jakfar Shadiq. Makamnya di Kabupaten Kudus. (8) Sunan Muria. Nama aslinya Raden Prawoto dan Raden Umar Said. Dimakamkan di gunung Muria, sekitar 18 kilometer dari Kudus. (9) Sunan Gunung Djati. Nama aslinya Syarif Hidayatullah, terkenal dengan nama Fatahillah atau Faletehan. Wafat tahun 1570 M dan dimakamkan di Cirebon. Lihat: Soeleiman Fadeli dan Mohammad Subhan, *Antologi NU*, Cet. II, Surabaya: Khalista, 2008, h. 160-161.

[94] Lihat Siska Widyawati, "Reflecting on Wali Songo's Understanding of Pluralism", *The Jakarta Post*, May 24,2008. Dalam Hadis yang amat terkenal disebutkan: *man 'arafa nafsahu fa qad arafa rabbahu* (barangsiapa mengenal dirinya, maka akan akan mengenal Tuhannya).

Umat Islam yang menolak atau mencurigai budaya lokal biasanya dilatarbelakangi oleh gagasan bahwa Islam meliputi semua aspek kehidupan. Meskipun Nabi dalam sebuah Hadis menjelaskan posisinya seperti sebuah batu bata dalam bangunan sejarah peradaban umat manusia, yang berarti bahwa bangunan peradaban merupakan kerja bersama seluruh umat manusia, sebagian umat Islam berpandangan bahwa Islam memiliki peradaban atau kebudayaan sendiri yang berbeda dengan kebudayaan lainnya. Inilah cara pandang yang menyebabkan Islam seolah harus berbeda dengan yang bukan Islam. Politik harus disebut politik Islam, ekonomi harus disebut ekonomi Islam, budaya harus disebut budaya Islam, dan seterusnya sampai hal-hal yang kecil-kecil. Cara pandang seperti ini pada akhirnya menjadikan Islam eksklusif tidak inklusif dan tidak akomodatif terhadap budaya lokal.

Ahmad Wahib dalam kritiknya terhadap cara pandang seperti ini mengatakan bahwa sebenarnya tidak tepat bila Islam dikatakan meliputi agama dan kebudayaan, seperti dikatakan Gazalba. Dan inilah sebab-sebab idiil yang menyebabkan orang Islam itu bersifat eksklusif, karena merasa bahwa diri mereka memiliki kekhususan-kekhususan tertentu berupa konsepsi tentang kemasyarakatan yang bercorak Islam, walaupun mereka sendiri sampai sekarang belum tahu. Pemahaman seperti Gazalba ini pulalah yang mendorong orang untuk apologis dan memasukkan orang Islam terpelajar pada sikap mental "curiga" menghadapi konsepsi-konsepsi kemasyarakatan Barat.

Padahal yang dinamakan konsepsi Islam tentang masyarakat itu tidak ada, tidak perlu ada dan tidak akan ada. Maksimal yang bisa ada ialah konsepsi orang Islam yang berpikir tentang konsepsi itu. Dari awal ini kedudukannya sama saja dengan konsepsi orang-orang Barat, dan alat penguji tingkat pertama bagi kita hanyalah falsafah Islam dengan beberapa nilai dasarnya. Alat penguji tingkat selanjutnya adalah akal masing-masing orang untuk menguji kapabilitas konsepsi itu. Karena itu, kalau Gazalba mengatakan bahwa dunia Islam sekarang

dilanda krisis konsepsi, tidaklah betul. Konsepsi Islam itu tidak ada karena itu tidak pernah ada krisis.[95] Kritik Wahib ini tidak lantas orang menjadi anti terhadap konsep yang diberi label Islam, tetapi kritik ini mengingatkan umat Islam agar tetap kritis dalam melihat konsep apa pun yang diberi label Islam sebab selalu ada keterbatasan sesuai dengan keterbatasan orang yang menyusunnya.

Aspek lain yang menjadikan orang tidak menerima budaya lokal adalah munculnya cara pandang yang amat menekankan sisi teks dari ajaran Islam. Cara pandang semacam ini menjadikan ayat-ayat Tuhan di luar teks-teks kitab suci kurang mendapat perhatian. Cara pandang semacam ini juga biasanya kurang bisa menghargai cara pandang lain yang melihat teks ajaran agama secara kontekstual, metaforikal (majazi) atau simbolis. Padahal seperti disebutkan dalam Al-Qur'an, ayat-ayat Tuhan tidak hanya tertulis dalam teks kitab suci tapi terbentang luas di alam semesta.[96]

Sikap otoriter dalam memahami agama juga sering menjadikan orang merasa bahwa pandangan agamanyalah yang benar sementara pandangan agama orang lain salah. Sikap otoriter biasanya juga dibarengi dengan ketidaksediaan orang bersangkutan untuk mencoba memahami cara pandang orang lain termasuk cara pandang mereka yang rajin merawat tradisi keagamaannya. Sesuatu yang baru atau berbeda sering disebut bid'ah dan setiap bid'ah dipandang sesat.

Sejarah mencatat bahwa masuknya paham Wahabi[97] ke Indonesia menandai munculnya cara pandang agama yang bisa dikatakan memusuhi tradisi lokal. Tradisi menabuh bedug, membaca *Barzanji*,

---

[95] Lihat Djohan Effendi & Ismed Natsir (eds.), *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, Cet. V, Jakarta: LP3ES, 1995, h. 100.

[96] QS. *Fushilat* (41): 53.

[97] Wahabi adalah gerakan yang didirikan oleh Muhammad ibn `Abdul-Wahhab (1703-1792), mereka berbasis di wilayah yang sekarang dikenal dengan Saudi Arabia. Ciri-ciri ajaran ini antara lain: (a) benci terhadap kesenian dan budaya lokal; (b) tidak menghargai, bahkan menolak tradisi tasawuf dan tarekat; (c) amat mengekang kebebasan wanita sehingga wanita tidak boleh ikut terlibat dalam urusan publik; dan (d) membenci pemikiran filsafat dalam Islam.

diba'an, *tingkeban*, tahlil, *talqin* dianggap bid'ah dan sesat. Gerakan Wahabi adalah contoh dari gerakan puritanisme yang negatif.[98]

Aspek lain yang menjadikan orang kurang menghargai budaya lokal adalah karena orang tersebut tidak mau mempelajari kearifan yang telah dicontohkan oleh tokoh-tokoh besar sufi dalam Islam. Dalam pandangannya, bila umat Islam menolak budaya atau tradisi lokal, maka umat Islam akan kehilangan identitas keindonesiaan, identitas kejawaan atau kesundaan. Orang Sunda bisa merasa terasing (teralienasi) di kampung sendiri. Islam akan kehilangan wajah ramahnya dengan kata lain Islam tidak lagi menjadi rahmat malah menjadi laknat. Rezim Taliban yang pernah berkuasa di Afganistan adalah contoh model pemahaman Islam yang tidak ramah, tidak bisa menerima budaya lokal. Andaikata pemahaman agama model Taliban dibiarkan berkembang di Indonesia tanpa dikoreksi dan dikritisi, maka tidak menutup kemungkingan suatu saat mereka akan menghancurkan patung-patung di Candi Borobudur serta tempat-tempat bersejarah lain yang dinilai ada hubungannya dengan kepercayaan sebelum Islam.

Menyatunya Islam dengan tradisi lokal akan memperkuat identitas keindonesiaan dan keislaman. Andaikata umat Islam terus dipaksa untuk meninggalkan tradisi yang dianggap baik dan sudah turuntemurun dijalankan maka kemungkinannya ada dua. Pertama, mereka

98 Di Minangkabau, awal abad ke-19 tercatat adanya perkelahian bahkan peperangan antara orang-orang beragama Islam. Pada tiga puluh tahun pertama abad ke-19, sampai-sampai soal kecil dan remeh seperti umpamanya wanita memakan sirih, dihukum oleh pihak Paderi, seorang ulama dari Kemang bernama Tuanku Nan Renceh, dengan hukuman bunuh. Padahal kesalahan wanita yang juga saudara ibunya itu hanya karena ibu kecilnya ini makan sirih. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia* 1900-1942, Jakarta: LP3ES, 1980, h. 22. Diduga warga Saudi Arabia yang terlibat dalam penyerangan WTC (World Trade Center) pada 11 September 2001 dipengaruhi oleh Islam Wahabi yang diterapkan secara ketat dan kaku. Dari 19 pelaku penyerangan WTC, 15 di antaranya adalah warga Saudi. Dalam sebuah konferensi antar-penganut agama yang baru-baru ini diselenggarakan di Madrid, Spanyol, Raja Abdullah, mengatakan "*My brothers, we must tell the world differences do not lead to conflict and confrontation. Tragedies that have occurred in history were not caused by religion but extremism adopted by some of followers of each one of the religion, and political system.*" Lihat Andrew Hay, "Saudi King Shuns Extremism as Faiths Gather for Conference", *The Jakarta Post*, July 18, 2008.

akan merasa terasing karena kehilangan identitas dirinya. Kemungkinan kedua, mereka akan meninggalkan Islam sama sekali. Sejarah mencatat bahwa keberhasilan para wali memperkenalkan Islam di Indonesia adalah karena mereka menggunakan pendekatan budaya. Sejarah juga mencatat bahwa Sadrach, seorang pendeta yang cukup sukses memperkenalkan agama Kristen di Jawa Tengah juga karena melalui pendekatan budaya.[99]

Oleh karena itu, bila saudara-saudara kita yang beragama Kristen merobah pendekatannya dengan memperkenalkan agamanya lebih kontekstual dan melalui pendekatan budaya lokal sementara kita umat Islam malah memusuhi budaya dan kearifan lokal, maka tidak mengherankan bila mereka kemudian lebih mendapat tempat di masyarakat lokal atau pedesaan. Islam yang tidak menghargai budaya lokal cenderung menimbulkan konflik di masyarakat.

E. NAHDLATUL ULAMA DAN BUDAYA LOKAL

Paradigma Nahdlatul Ulama (NU) dalam menyikapi budaya lokal adalah memelihara tradisi lama yang masih baik dan mengambil yang baru yang lebih baik (*al-mukhafadzah ala al-qadima al-shalih wa al-ahdzu bi al-jadid al-ashlah*). NU sebagai kelompok tradisionalis mengakomodasi tradisi Nabi, tradisi sahabat, tradisi *shalihin*, tradisi dalam masyarakat yang masuk kategori *urf*. Ahlu sunnah wal jamaah, selalu menjadi mayoritas bukan karena kehebatan manajemen organisasinya tetapi karena filosofinya yang di satu sisi ingin terus mengikuti tradisi Nabi (Sunnah), di sisi lain ingin membangun dan mengakomodasi sejumlah besar kelompok-kelompok dan pandangan-pandangan yang muncul di dunia Islam.[100]

---

[99] Lebih jauh lihat Sutarman S. Partonadi, *Sadrach's Community and Its Contextual Roots: A Nineteenth Century Javanese Expression of Christianity*, Amsterdam: Rodopi, 1988.

[100] Dalam amalan keagamaan, di lingkungan NU dikenal tarekat-tarekat. Sampai saat ini sudah ada 45 tarekat yang diakomodasi oleh NU yang kemudian diwadahi dengan badan otonom yang disebut Jam'iyah Ahli Thariqah Mu'tabarah. Nama Jam'iyah yang didirikan

Banyaknya pendapat di kalangan umat Islam amat wajar karena ajaran Islam amat mendorong penganutnya untuk melakukan ijtihad. Ijtihad meskipun salah masih diberi satu pahala. Dalam menghadapi perbedaan pendapat NU berpegang pada Hadis Nabi: *ikhtilafu umati rahmatun* (perbedaan umatku adalah suatu rahmat). Untuk itu sejalan dengan tradisi Sunni, musyawarah untuk mufakat (ijmak) dalam berbagai bentuknya amat dijunjung tinggi dalam tradisi NU. Berbeda dengan tradisi Syi'ah, tradisi Sunni pada dasarnya menolak elitisme dalam agama. NU tidak mempertentangkan antara Islam universal dengan Islam lokal. Warga NU tidak perlu menolak atau merasa malu disebut sebagai penganut sinkretisme karena itu adalah konsekuensi dari dakwah bil hikmah.

Mengingat agama dalam bentuknya berupa teks kitab suci pada dasarnya tidak berubah dari masa ke masa, maka upaya yang bisa dilakukan untuk memperkuat harmoni antara agama dan budaya bisa dilakukan melalui pengembangan pengetahuan atau pengajaran agama yang ramah terhadap tradisi atau budaya lokal. Hal ini bisa diawali dengan mempromosikan tologi kerukunan dan perdamaian.

Nurrohman Syarif dalam tulisannya yang berjudul "Teologi Kerukunan" dimuat *Harian Pikiran Rakyat* antara lain mengatakan sebagai berikut:

> "Teologi kerukunan dan perdamaian menurut hemat saya, yang saya pahami dari ajaran Al-Qur'an, memerlukan enam pedoman atau rambu-rambu sebagai berikut. **Pertama**, umat beragama mesti bisa menerima dengan ikhlas adanya perbedaan di antara mereka, karena perbedaan itu merupakan bagian dari 'rencana' Tuhan (QS. *al-Maidah* [5]: 48). **Kedua**, tidak boleh ada intimidasi atau pemaksaan dalam urusan agama dan keyakinan. (QS. *al-Baqarah* [2]: 256).
>
> **Ketiga**, umat beragama tidak boleh menghina satu sama lain karena perbedaan sistem keyakinan yang dimilikinya (QS. *al-An'am* [6]: 108).

pada tahun 1957 di Magelang ini pada Muktamar Semarang (1979) ditambahkan kata "an-Nahdliyah" di belakangnya untuk menegaskan bahwa badan ini tetap berafiliasi kepada NU. Lihat Soeleiman Fadeli, *Antologi NU*, h. 104.

Keempat, karena dalam hal sesat menyesatkan pada akhirnya Tuhan yang paling tahu, maka sebaiknya urusan ini diserahkan saja kepada Tuhan yang akan memutuskannya (QS. *al-An'am* [6]: 159 dan QS. *an-Nahl* [16]: 125). Barangkali tuduhan atau klaim dari satu kelompok bahwa hanya kelompoknya yang benar sementara yang lain sesat, mungkin tidak bisa dihilangkan sama sekali dari wacana keagamaan. Namun setidaknya wacana ini tidak boleh digunakan untuk menghilangkan hak kelompok lain untuk menjalankan ibadah atau mengekspresikan keyakinan agamanya, sebab kebebasan ini dilindungi oleh konstitusi.

Kelima, tentang urusan keselamatan di akhirat atau surga, juga hendaknya tidak dijadikan pertentangan yang sengit di antara umat beragama, karena sebagaimana urusan sesat menyesatkan, urusan sorga dan neraka juga pada akhirnya merupakan hak prerogatif Tuhan (QS. *al-Baqarah* [2]: 62 dan QS. *al-Maidah* [5]: 69). Keenam, semua umat beragama hendaknya sama-sama menjunjung tinggi nilai kemanusiaan universal, karena semua manusia pada dasarnya sama sebagai anak Adam yang dimuliakan Tuhan (QS. *al-Hujurat* [49]: 9-13)."

Konflik komunal atau *sectarian conflict* sebenarnya bisa dicegah kalau umat beragama semakin cerdas, tidak mau diadu domba atau dijadikan alat politik praktis bagi elite-elite tertentu. Agama sebenarnya lebih tepat ditempatkan sebagai identitas budaya (*cultural identity*) ketimbang identitas politik (*political identity*). Keputusan Nahdlatul Ulama (NU) kembali ke khittah, artinya akan menjadikan tradisi NU sebagai *cultural identity* sehingga agama kemudian menyatu dengan budaya. Sebab tanpa budaya agama tidak akan ada bentuknya dan budaya tanpa agama akan kehilangan spirit atau roh-nya. Sementara dalam kehidupan sosial politik atau bernegara, segala regulasi atau aturan yang berpotensi melahirkan diskriminasi antar-umat beragama selayaknya dikaji atau ditinjau ulang.[101] Dapat disimpulkan bahwa aspek penguat yang bisa mendukung harmoni agama dan budaya adalah kesiapan masyarakat dalam menerima atau toleran terhadap perbedaan selama perbedaan itu tidak diarahkan untuk mengganti

[101] *Pikiran Rakyat*, 20 November 2013.

ideologi negara yang disepakati bersama dan tidak melanggar hukum yang berlaku di Indonesia.

F. KONTRIBUSI KEARIFAN LOKAL BAGI PENGUATAN TOLERANSI KEHIDUPAN BERAGAMA

Sebagaimana yang akan dijelaskan dalam gambar di belakang, bahwa harmoni agama dan budaya sebagaimana terdapat dalam kearifan lokal bisa memberi kontribusi bagi pengauatan toleransi kehidupan beragam jika terus mendapat dukungan dengan sistem nilai dan level atau corak berpikir yang memang mendukungnya. Sebagaimana dikatakan oleh Profesor Ahmad Sanusi, sistem nilai dalam Islam menurutnya ada enam, yakni: (1) nilai teologis; (2) nilai teleologis; (3) nilai logis; (4) nilai etis; (5) nilai estetis; dan (6) nilai *psychic psychologist*. Sementara dalam level atau corak berpikir, beliau dengan mengembangkan pandangan Clare W. Grave, membagi level berpikir seseorang menjadi delapan tingkatan: (1) *instinctive/imitative*; (2) *tribalistic*; (3) *egocentric*; (4) *absolutistic*; (5) *strategic*; (6) *sociocentric*; (7) *integrative*; dan (8) *holistic*.

Dilihat dari perspektif ketahanan nasional, harmoni agama dan budaya sebagai mana diperlihatkan oleh sejumlah kampung yang diteliti bisa digunakan untuk membangun ketahanan nasional dalam bidang agama dan budaya andaikata model harmoni seperti ini benar-benar dikaji mulai dari akar persoalan, aspek kekuatannya, kelemahannya, peluang dan tantangannya dalam konteks pengaruh regional maupun global.

Akar persoalan yang bisa mengganggu harmoni agama dan budaya serta mengganggu toleransi kehidupan beragama antara lain sebagai berikut. *Pertama*, masih banyaknya masyarakat atau umat beragama yang belum siap menerima perbedaan. Dalam urusan agama masih banyak masyarakat yang hanya siap menerima persamaan. Perbedaan tidak dianggap sebagai rahmat tapi dianggap sebagai ben-

cana. Oleh karena, itu solusinya bisa dilakukan dengan cara mempelajari agama (tafsir, fikih, *ushul fiqh*, atau teologi) dalam perspektif perbandingan sehingga umat beragama bisa mengambil manfaat dari perbedaan itu. Dalam perspektif Al-Qur'an, surah *al-Maidah* ayat 48 dijelaskan bahwa perbedaan merupakan "kehendak" Tuhan. Tujuannya untuk menguji manusia dan agar mereka bisa saling berlomba dalam kebaikan.

Penjelasan lain mengapa di dunia ini banyak agama atau banyak sekte agama adalah karena *tajalli* atau penampakan Tuhan dalam persepsi manusia itu beragam. Daya tangkap manusia atau persepsi dan konsepsi manusia tentang Dzat Tuhan tidak ada yang sempurna. Dzat Tuhan di luar apa yang bisa dipersepsi dan dikonsepsi oleh manusia. Ibn al-'Arabi membedakan antara esensi Tuhan yang berada di luar kemampuan manusia untuk merumuskan dengan Tuhan yang dikenal atau dikonsepkan oleh manusia.[102]

Buya Hamka yang percaya bahwa Ibn 'Arabi menganut paham kesatuan agama-agama, dalam bukunya *Tasawuf dari Abad ke Abad* (Jakarta: Penerbit Pustaka Islam, 1958: 143) sebagaimana dikutip oleh Media Zainul Bahri, berpendapat bahwa semua *'arif* termasuk Ibn 'Arabi, telah memandang bahwa segala yang disembah pada hakikatnya adalah perlambang dari *Al-Haqq*. Karena itu penyembahan terhadap berhala, patung, Ka'bah atau apa saja jika diyakini sebagai Tuhan, maka ibadahnya batal, namun jika semua itu dianggap sebagai penampakan dari hakikat Yang Esa, maka hal itu sebagai ibadah yang sah.[103]

Hal ini karena Tuhan dalam hakikatnya memang di luar kemampuan manusia untuk menggambarkannya. Kwaja Abdullah Ansari, se-

[102] John Hick dalam menjelaskan posisi Ibn al-'Arabi, mengatakan sebagai berikut: "*Ibn al-'Arabi distinguishes (like Maimonides) between the divine essence, which is ineffable, and God as humanly known .... One who believes [in the ordinary way] believes only in the deity he has created for himself, since a deity in 'belief' is a [mental] construction.*"

[103] Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi, Rumi dan al-Jili*, Jakarta, Mizan, 2011, h. 160.

orang tokoh sufi, dalam salah satu doanya mengatakan: "Engkau jauh dari apa yang kami bayangkan tentang Engkau dan rahasia keberadaan Engkau tidak diperlihatkan kepada siapa pun."[104]

Thomas Aquinas, seorang teolog Kristen, sebagaimana dikutip oleh John Hick, mengatakan:

> *God 'surpasses every form that our intellect reaches' (Summa contra Gentiles, I, 14: 3). God in God's ultimate eternal self-existent being is ineffable, or as I would rather say, transcategorical, beyond the scope of our human conceptual systems. And so we have a distinction between God in God's infinite self-existent being and God as humanly knowable*.[105]

Seorang mistikus Kristen terkenal seperti Meister Eckhart juga membedakan antara Tuhan (*Godhead*) yang merupakan Realitas Tertinggi yang tidak bisa digambarkan atau dikonsepkan dan Tuhan yang dikenal dalam kitab suci dan dalam doktrin gereja yang disembah dan dikonsepkan serta dipahami oleh keterbatasan istilah yang digunakan oleh manusia.[106]

Kedua adalah penggunaan agama sebagai alat politik atau politisasi agama melalui politik identitas dan lain-lain. Politisisi agama adalah penggunaan agama untuk alat politik, untuk memperoleh kekuasaan, untuk menundukkan, memaksa, serta mendapatkan dan mempertahankan kekuasaan. Oleh karena itu, kalau di Indonesia agama masih dibolehkan *sebagai* ciri politik, maka implementasinya harus benar-benar diatur agar jangan sampai agama digunakan untuk melegitimasi *authoritarianism* atau digunakan sebagai justifikasi terhadap kebijakan yang melanggar hak asasi manusia yang dilindungi oleh konstitusi.

Ketiga, kurangnya muatan spiritualitas dalam beragama. Kurangnya toleransi dalam kehidupan beragama terkadang muncul karena

---

[104] Terjemahnya dalam bahasa Inggris: '*You are far from what we imagine you to be*', *and* '*The mystery of your reality is not revealed to anyone*'.

[105] Sumber: http://www.johnhick.org.uk/article11.html, Diakses 5 Januari 2022.

[106] *Ibid.*

orang memahami agama *hanya* dari aspek luarnya, aspek formalnya atau dimensi eksoteriknya tanpa berusaha memahami esensi maupun muatan spiritualitasnya. Oleh karena itu, solusinya adalah dengan mengembangkan pemahaman agama yang lebih menonjolkan dimensi spiritualisnya atau dimensi esoteriknya, misalnya dengan lebih menekankan pada aspek akhlak dan ilmu tasawuf dalam Islam.

Keempat, adanya kecenderungan berpikir imitatif dan egosentrik. Berpikir imitatif yang dimaksud adalah berpikir yang sekadar meniru atau menelan apa yang *disampaikan* oleh orang lain tanpa terlebih dahulu dicerna dengan akal sehatnya. Berpikir egosentrik yang dimaksud di sini adalah berpikir yang hanya mau menangnya sendiri dan menganggap hanya dirinyalah yang paling benar, sehingga tidak ada kerendahan hati untuk mendengar atau menerima orang yang melihat agama dari perspektif yang berbeda. Dalam mengatasi hal ini, solusinya adalah dengan meningkatkan kualitas berpikir serta dengan mendorong mereka untuk menjadi orang yang selalu terbuka terhadap pandangan yang lebih baik.

Implikasi dari semua itu adalah munculnya kecenderungan beragama yang fanatik ekstrem, munculnya politik identitas, munculnya cara beragama yang cenderung ritualistik formalistik yang bercorak komunal atau bercorak tribalistik. Mengingat agama dalam bentuknya berupa teks kitab suci pada dasarnya tidak berubah dari masa ke masa, maka upaya yang bisa dilakukan untuk memperkuat harmoni antara agama dan budaya bisa dilakukan melalui pengembangan pengetahuan atau pengajaran agama yang ramah terhadap tradisi atau budaya lokal. Hal ini bisa diawali dengan mempromosikan teologi kerukunan dan perdamaian.

Nurrohman Syarif dalam tulisannya berjudul "Teologi Kerukunan" yang dimuat *Harian Pikiran Rakyat*, antara lain mengatakan bahwa:

> "Teologi kerukunan dan perdamaian menurut hemat saya, yang saya pahami dari ajaran Al-Qur'an, memerlukan enam pedoman atau rambu-rambu sebagai berikut. **Pertama**, umat beragama mesti bisa

menerima dengan ikhlas adanya perbedaan di antara mereka, karena perbedaan itu merupakan bagian dari 'rencana' Tuhan (QS. *al-Maidah* [5]: 48). **Kedua**, tidak boleh ada intimidasi atau pemaksaan dalam urusan agama dan keyakinan. (QS. *al-Baqarah* [2]: 256).

Ketiga, umat beragama tidak boleh menghina satu sama lain karena perbedaan sistem keyakinan yang dimilikinya (QS. *al-An'am* [6]: 108). **Keempat**, karena dalam hal sesat menyesatkan pada akhirnya Tuhan yang paling tahu, maka sebaiknya urusan ini diserahkan saja kepada Tuhan yang akan memutuskannya (QS. *al-An'am* [6]: 159 dan QS. *an-Nahl* [16]: 125). Barangkali tuduhan atau klaim dari satu kelompok bahwa kelompoknyalah yang benar sementara yang lain sesat, mungkin tidak bisa dihilangkan sama sekali dari wacana keagamaan. Namun setidaknya wacana ini tidak boleh digunakan untuk menghilangkan hak kelompok lain untuk menjalankan ibadah atau mengekspresikan keyakinan agamanya. Sebab kebebasan ini dilindungi oleh konstitusi.

Kelima, tentang urusan keselamatan di akhirat atau surga, juga hendaknya tidak dijadikan pertentangan yang sengit di antara umat beragama, karena sebagaimana urusan sesat menyesatkan, urusan sorga dan neraka juga pada akhirnya merupakan hak prerogatif Tuhan (QS *al-Baqarah* [2]: 62 dan QS *al-Maidah* [5]: 69). **Keenam**, semua umat beragama hendaknya sama-sama menjunjung tinggi nilai kemanusiaan universal, karena semua manusia pada dasarnya sama sebagai anak Adam yang dimuliakan Tuhan (QS. *al-Hujurat* [49]: 9-13)."

Secara global, intoleransi bisa dipicu oleh meluasnya gerakan Salafi Wahabi yang radikal. Sementara, di pusatnya yakni Saudi Arabia, paham Salafi Wahabi sudah semakin moderat. Salafi Wahabi di luar Saudi Arabia amat berpotensi memicu lahirnya gerakan radikalisme. Hal ini dikarenakan mudahnya kelompok ini untuk mengkafirkan dan menyesatkan kelompok lain yang memiliki paham yang berbeda. Mereka bahkan bisa menghalalkan orang atau kelompok lain untuk dibunuh hanya karena perbedaan dalam memahami agama. Selain adanya paham transnasional yang bercorak Wahabi, krisis global dewasa ini juga tidak terlepas dari sejarah relasi antara Barat dan dunia Islam.

Dalam menjelaskan proses munculnya gerakan revivalist yang memiliki agenda politik di sejumlah negara-negara Muslim di dunia,

Profesor Francis Robinson, menjelaskannya sebagai berikut:

> *"How the changing balance of power, the memory of the Crusades, and the colonial experience produced resentment and a sense of loss, which led to the emergence of Islamic revivalist or reformist groups with a political agenda in many parts of the Muslim world."*[107]

Sulitnya menciptakan kerukunan dan perdamaian dunia bila tidak diawali dengan perdamaian agama *membawa* Hans Kung pada kesimpulan sebagai berikut:

> *"No peace among the nations without peace among the religions. No peace among the religions without dialogue between the religions. No dialogue between the religions without investigation of the foundation of the religions."*[108]

Secara regional, Indonesia merasakan masuknya paham dan gerakan ektrim yang masuk dari Malaysia dan gerakan transnasional dari Timur Tengah. Salah seorang pakar terorisme dari Universitas Nanyang, Rohan Gunaratna, mengatakan bahwa 19 di antara 27 kelompok militan yang ada di Asia Tenggara yang menyatakan dukungannya kepada IS (Islamic State) berasal dari Indonesia. Kesembilan belas kelompok militan pendukung ISIS dari Indonesia, yaitu:

1. Mujahdeen Indonesia Barat (MIB).
2. Mujahdeen Indonesia Timur (MIT).
3. Jamaah Ansharut Tauhid (JAT).
4. Ring Banten.
5. Jamaah Tawhid wal Jihad.
6. Forum Aktifis Syariah Islam (FAKSI).
7. Pendukung dan Pembela Daulah.
8. Gerakan Reformasi Islam.
9. Asbal Tauhid Indonesia.

---

[107] Roger Boase (ed.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, England: Ashgate Publishing Limited, 2005, h. 5.

[108] *Ibid*., h.16.

10. Kongres Umat Islam Bekasi.
11. Umat Islam Nusantara.
12. Ikhwan Muwahid Indunissy Fie.
13. Jazirah al-Muluk (Ambon).
14. Ansharul Khiafah Jawa Timur.
15. Halawi Makmun Group.
16. Gerakan Tauhid Lamongan.
17. Khilafatul Muslimin.
18. Laskar Jundullah.
19. DKM Masjid a-Fatwa.

Selanjutnya, tiga dari Filipina, yaitu:

20. Abu Sayyaf Group.
21. Bangsamoro Islamic Freedom Fighters.
22. Jamaat Ansar al-Khilafa.

Dan, lima dari Malaysia:

23. BKAW.
24. BAJ.
25. DIMZI.
26. ADI.
27. Darul Islam Sabah.[109]

Sebuah survei yang dilakukan oleh Setara Institute for Democracy and Peace yang melibatkan hampir 700 siswa sekolah menengah atas dari 76 sekolah di Jakarta dan 38 sekolah di Bandung memperlihatkan bahwa sebanyak 7 persen dari mereka setuju dengan tujuan yang mau dicapai oleh Islamic State (IS). Ini berarti bahwa satu dari 14 siswa setuju dengan ISIS.[110]

[109] Sumber:http://www.thejakartapost.com/news/2015/03/24/is-groups-ri-get-cash-oz.html, Diakses pada 19 Februari 2022, pukul 13.34 WIB.

[110] http://thejakartaglobe.beritasatu.com/news/one-14-high-school-students-support-islamic-state, Diakses pada 19 Februari 2022, pukul 13.34 WIB.

Sementara di tingkat nasional, gerakan yang ingin menjadikan agama (khususnya Islam) sebagai ideologi negara masih bisa dirasakan dan terus-menerus berusaha memengaruhi generasi muda.. Mereka secara terang-terangan berusaha mengganti atau menggerogoti demokrasi Pancasila kemudian secara perlahan akan menggantinya dengan sistem lain.

Daftar Pustaka

A. Rahim Mame. 1978. *Adat dan Upacara Pernikahan Daerah Sulawesi Selatan*. Sulawesi Selatan: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah.

Abdul Chalik. 2011. *Nahdlatul Ulama dan Geopolitik: Perubahan dan Kesinambungan*. Yogyakarta: Impulse & Buku Pintar Yogyakarta.

Abdul Wahhab Khalaf. 2007 *'Ilm Ushul al-Fiqh*. Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Abdul Wahhab Khallaf. 1968. *Ilm Ushul Fiqh*. t.tp.: Dar al-Kuwaitiyyah.

Abdulkarim Soroush. 2000. *Reason, Freedom & Democracy in Islam*. Paris: UNESCO.

Abdurrahman Wahid. 2010. "Kasus Penafsiran Ulang yang Tuntas", dalam Masdar Farid Mas'udi, *Pajak itu Zakat*. Bandung: Mizan. Diakses pada 22 Oktober 2017.

_____. 2008. Pengantar dalam buku *Ragam Ekspresi Islam Nusantara*, ed. Gamal Ferdhi. Jakarta: The Wahid Institute.

_____. 2007. *Gus Dur Menjawab Kegelisahan Umat*, ed. Bagus Dharmawan. Jakarta: Kompas.

_____. 2007. *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute.

_____. 2007. "Kerangka Pengembangan Doktrin Aswaja", dalam *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute.

_____. 2006. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute.

_____. 2006. "Islam: Sebuah Ajaran Kemasyarakatan," dalam Abdurrahman Wahid, *Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute.

_____. 2001. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Depok: Kajian Perempuan Desantara.

_____. 2001. "Indonesia's Mild Secularism". *SAIS Review*, 2.1.

Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali. 2005. *Al-Mustasfa min 'Ilmi al-Ushul*. Digital Library. al-Maktabah al-Syāmilah al-Ishdār al-Tsānī.

Achmad Fedyani Syaifuddin. 2006. "Membumikan multikulturalisme di Indonesia". *ETNOVISI: Jurnal Antropologi Sosial Budaya*, 2.1.

_____. 2005. *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Jakarta: PrenadaMedia Group.

Ade Maman Suherman. 2012. *Pengantar Perbandingan Sistem Hukum*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Ahmad Fuad Fanani. 2004. *Islam Mazhab Kritis: Menggagas Keberagaman Liberatif*. Penerbit Buku Kompas.

Ahmad Warson Munawwir. 1977. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progresif.

Amir Syarifuddin (ed.). 2011. *Hukum Pernikahan Islam di Indonesia antara Fiqih Munakahat dan Undang-Undang Pernikahan*. Jakarta: PrenadaMedia Group.

_____. 2011. *Hukum Pernikahan Islam di Indonesia*, Jakarta: PrenadaMedia Group.

Andrew Hay. 2018. "Saudi King Shuns Extremism as Faiths Gather for Conference". *The Jakarta Post*, July 18, 2008.

Athoillah Islamy. 2021. "Landasan Filosofis dan Corak Pendekatan Abdurrahman Wahid tentang Implementasi Hukum Islam di Indonesia". *Jurnal Al-Adalah: Jurnal Hukum dan Politik Islam*, 6.1.

Azyumardi Azra. 2002. "*Pendidikan Multikultural: Membangun Kem-*

bali Indonesia Bhinneka Tunggal Ika". Makalah disampaikan dalam Simposium Internasional Antropologi Indonesia ke-3. Denpasar: Kajian Budaya UNUD.

Bachsan Mustafa. 2013 *Sistem Hukum Indonesia Terpadu.* Bandung: Citra Aditya Bakti.

Bakir Ihsan dan Cucu Herawati. 2020. *Agama, Negara, dan Masyarakat*. Jakarta: Haja Mandiri.

Budiyono H.D. 1973. *Membina Kerukunan Hidup Antar-umat Beragama*. Yogyakarta: Kanisius.

Cesar Adib Majul. 1966. "Islamic and Arab Cultural Influences in the South of the Philippines". *Journal of Southeast Asian History*, 7.2.

DEPAG RI dan IRD. 2003. *Majalah: Inovasi Kurikulum: Kurikulum Berbasis Mitltikulturalism*, Edisi IV.

Djohan Effendi & Ismed Natsir (eds.). 1995. *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, Cet. V. Jakarta: LP3ES.

Edi Sedryawati. 2007. *Budaya Indonesia: Kajian Arkeologi, Seni, dan Sejarah*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Eva R. Hoffman. 2004. "Christian-Islamic Encounters on Thirteenth-Century Ayyubid Metalwork: Local Culture, Authenticity, and Memory". *Gesta*, 43.2.

F. Budi Hardiman. 2003. "Belajar dari Politik Multikulturalisme", Pengantar pada buku *Kewargaan Multikultural.* Jakarta: Pustaka LP3ES.

Greg Barton. 1995. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Efendi, Ahmad Wahid, dan Abdurrahman Wahid.* Jakarta: Paramadina.

Hans Kelsen. 2016. *Teori Hukum Murni: Dasar-dasar Ilmu Hukum Normatif*, terj. Raisul Muttaqien, Cet. XVI. Bandung: Nusa Media.

Ihrom. 1981. *Adat Pernikahan Toraja Sadan dan Tempatnya dalam Hukum Positif Masa Kini*. Yogyakarta: UGM Press.

IKA UIN Syarif Hidayatullah. 2003. *Majalah Tsaqafah: Mengagas Pendidikan Multikultural*, Vol. I, No. 2.

Jamuin Ma'Arif. 2004. *Manual Advokasi: Resolusi Konflik Antar-etnik*

dan Agama. Surakarta: Ciscore Indonesia.
Jawahir Thontowi. 2007. *Hukum, Kekerasan dan Kearifan Lokal Penyelesaian Sengketa di Sulawesi Selatan*. Yogyakarta: Pustaka Fahima.
Lili Rasjidi dan B. Arief Sidarta. 1994. *Filsafat Hukum Mazhab dan Refleksi*, Cet. II. Bandung: Remaja Rosdakarya Offset.
Luthfi Assyaukanie. 2011. *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*. Jakarta: Freedom Institute.
M. Syafi'ie. 2019. "Pemikiran Organisasi Islam tentang Penerapan Hukum Pidana Islam: Tinjauan Hukum Hak Asasi Manusia". *Undang: Jurnal Hukum*, 2.2.
Mattulada. 1982. "Penelitian Berbagai Aspek Keagamaan", dalam Mulyanto Sumardi (ed.), *Penelitian Agama: Masalah dan Pemikiran*. Jakarta: Penerbit Sinar Harapan.
Media Zainul Bahri. 2011. *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi, Rumi dan al-Jili*. Jakarta: Mizan.
Moh. Dahlan, Zakiyuddin Baidlawy, dan Sugiono Sugiono. 2019. "Gus Dur's Ijtihād Paradigm of Contemporary Fiqh in Indonesia". *Al-Ahkam*, 29.2.
Muhammad Fuad. 2005. "Islam, the Indonesian State, and Identity the Ideas of Nurcholis Madjid and Abdurrahman Wahid". *Wacana: Journal of the Humanities of Indonesia*, 7.1.
Muhammad Majduddin. 2018. "Paradigma Ilmu Agama, Sosial dan Humaniora". *Jurnal Studi Islam*, Vol. 14, No. 01, Januari 2018.
Muhammad Syawaludin. 2018. "Cultural Harmony Between Islam and Local Traditions of Caramseguguk in Rengas Payaraman Ogan Ilir Indonesia". *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science* 156.
Mun'im A. Sirry. 2003. "Agama, Demokrasi, dan Multikulturalisme". *Kompas*, Edisi Kamis, 01 Mei 2003. http//www.kompas.co.id.
Ngainun Naim. 2016. "Abdurrahman Wahid: Universalisme Islam dan Toleransi". *Kalam*, 10.2.
Noorsena Bambang. 2000. *Religi dan Religiositas Bung Karno*. Den-

pasar: Yayasan Ali Jagadhita Press. Diakses pada 26 Oktober 2017.
Nurcholish Majid. 1995. *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.
Parsudi Suparlan. 2020. "Indonesia Baru dalam Perspektif Multikulturalisme". *Harian Media Indonesia*, 10 Desember 2020. www.media-indonesia.com
Paulo Freire. 2007. *Politik Pendidikan: Kebudayaan, Kekuasaan, dan Pembebasan (The Politic of Education: Culture, Power, and Liberation)*, terj. oleh Agung Prihantoro dan Fuad Arif Fudiyantanto, Cet. VII. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
Saefur Rochmat. 2014. "The Fiqh Paradigm for the Pancasila State: Abdurrahman Wahid's Thoughts on Islam and the Republic of Indonesia". *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 52.2.
Siska Widyawati. 2008. "Reflecting on Wali Songo's Understanding of Pluralism". *The Jakarta Post*, May 24, 2008.
Soekanto. 1984. *Antropologi Hukum: Materi Pengembangan Ilmu Hukum Adat*, Jakarta: Rajawali Pers.
Soeleiman Fadeli dan Mohammad Subhan. 2008. *Antologi NU*, Cet. II. Surabaya: Khalista.
Suardi Kaco. 2019. "Fiqh Lokalitas: Integrasi Hukum Islam dan Budaya Lokal: Studi Pemikiran Hukum Kontekstual Abdurrahman Wahid". *J-Alif: Jurnal Penelitian Hukum Ekonomi Syariah dan Sosial Budaya Islam*, 4.1.
Sudikno Mertokusumo. 2016. *Perbuatan Melawan Hukum oleh Pemerintah*, Cet. III. Yogyakarta: Cahaya Atma Pustaka.
Sukarno Aburaera, dkk. 2013. *Filsafat Hukum*. Jakarta: PrenadaMedia Group.
Syaiful Arif. 2013. *Humanisme Gus Dur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
Teguh Prasetyo dan Abdul Halim Barkatullah. 2011. *Ilmu Hukum dan Filsafat Hukum*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
Tolib Setiadi. 2013. *Intisari Hukum Adat Indonesia*. Bandung: Alfabeta.

Totong Heri. 2019. "Pembinaan Kesadaran Beragama sebagai Upaya Peningkatan Pemahaman Agama Islam di Lapas Kelas IIB Anak Wanita Tangerang". *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 10, No. 2, November 2019.

Von Grunebaum. 2018. Dalam Mohammad Salama, *Islam and the Culture of Modern Egypt: From the Monarchy to the Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zainal Abidin. 2012. "Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Islam dan Pluralitas". *Humaniora*, 3.2.

Biodata Penulis

Dr. H. Sumper Mulia Harahap, M.Ag. Lulus S-1 Universitas Al-Azhar Kairo, Mesir tahun 1996, lulus S-2 di IAIN Sulthan Syarif Kasim (SUSKA) Pekanbaru Riau pada 2001, dan lulus S-3 dari Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta pada 2009. Saat ini menjabat sebagai Ketua STAIN Mandailing Natal (STAIN MADINA) periode 2022-2026. Dosen di IAIN Padangsidimpuan sejak 2003. Menjabat sebagai Ketua Jurusan Syariah pada saat STAIN Padangsidimpuan periode 2010-2013, menjabat sebagai Dekan Fakultas Syariah dan Ilmu Hukum IAIN Padangsidimpuan periode 2013-2017, dan menjabat sebagai Wakil Rektor Bidang Kemahasiswaan dan Kerja Sama IAIN Padangsidimpuan periode 2017-2021. Sebagai Sekretaris Senat selama tiga periode (2010 s/d 2013 STAIN Padangsidimpuan, 2013 s/d 2017 IAIN Padangsidimpuan, dan 2017 s/d 2021 IAIN Padangsidimpuan). Diamanahkan sebagai Sekretaris Jenderal Forum Wakil Rektor Bidang Kemahasiswaan dan Kerja Sama PTKIN se-Indonesia tahun 2018-2020, Ketua Forum Wakil Rektor Bidang Kemahasiswaan dan Kerja Sama se-Indonesia (2020-2022). Aktif menulis artikel dan karya ilmiah yang dipublikasikan di berbagai jurnal nasional maupun internasional. Bahkan beberapa buku yang telah diterbitkan di antaranya: *Model Manajemen Dana Wakaf Kuwait* (2021), *Gagasan Kontekstualis Muhammad Rasyid Ridha*

Terhadap Syura dan Khilafah (2021) dan *Nilai-nilai Praktik Moderasi Beragama Berbasis Kearifan Lokal di Sumatra Utara* (2022). Tidak hanya aktivitas di dalam kampus, juga aktif di luar kampus dalam kegiatan organisasi keagamaan, seperti Pengurus Cabang NU Kota Padangsidimpuan periode 2017 s/d 2022 sebagai Rois Syuriah, Pengurus Cabang NU Kota Padangsidimpuan (2017-2021), sebagai Katib Syuriah, Ketua Lajnah Bahsul Matsail Badan Otonom NU Kota Padangsidimpuan (2011-2012), Sekretaris MUI Kabupaten Tapanuli Selatan (2011-2016), dan unsur ketua di MUI Kabupaten Tapanuli Selatan (2016-2021).

PENGURUS CABANG
NAHDLATUL ULAMA
KOTA PADANGSIDIMPUAN
PROVINSI SUMATERA UTARA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SYEKH ALI HASAN AHMAD ADDARY

PADANGSIDIMPUAN – INDONESIA

https://www.uinsyahada.ac.id/

BHINNEKA TUNGGAL IKA
BERBEDA BEDA TETAP SATU JUA